

مكتبة السهروردي شهيد الصوفية 6

# رسالة أصوات أجنحة جبريل للسهروردي مع شرح لها

دراسة وتحقيق المستشرقين  
هنري كوربان و پول كراوس

ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي



دار بيبليو

باريس

مكتبة السهروردي 6

## أصوات أجنحة جبريل

تحقيق هنري كوريان

## مكتبة السهروردي شهيد الصوفية

- 1 - كتاب التلويحات، ويليه كتاب المقاومات وكتاب المشارع والمطارحات، لشيخ الإشراق السهروردي (ت 386هـ)، تحقيق وتقديم المستشرق هنري كوربان. 600 ص
- 2 - كتاب حكمة الإشراق، ويليه رسالة في اعتقاد الحكماء وقصة الفرية الفرية للسهروردي، تحقيق وتقديم المستشرق هنري كوربان. 452 ص
- 3 - رسالة الأبراج للسهروردي، تحقيق وتقديم المستشرق هنري كوربان، ويليه الألواح العمادية وكلمة التصوف واللمحات.
- 4 - ديوان شيخ الإشراق السهروردي، تحقيق أحمد مصطفى حسين، ويليه هياكل النور. 200 ص
- 5 - شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي، تأليف جلال الدين الدواني (ت 908هـ). 262 ص
- 6 - رسالة أصوات أجنحة جبريل للسهروردي، مع شرح لها، دراسة وتحقيق المستشرقين هنري كوربان وبول كراوس، ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي.

مكتبة السهروردي شهيد الخوفية 6

# رسالة أصوات أجنحة جبريل للسهروردي مع شرح لها

دراسة وتحقيق المستشرقين  
هنري كوربان و پول كراوس

ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي



دار بيبليو

باريس

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

5

٤٤٧٣١

2010 - جميع الحقوق محفوظة

دار ببليون - باريس

Dar BYBLION

30, R.de Passy, Paris 16<sup>e</sup>

byblion3@yahoo.com



**كوربان (هنري)**  
**HENRY CORBIN**  
**(14/4/1903-7/10/1978)**

ينزع هنري كوربان نزوعاً تيوصوفاً إشراقياً، يستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية، ويشيح عن النزعة العقلية. ومن هنا كان اهتمامه بالفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول ومن سار في هذا الاتجاه، خصوصاً بين المفكرين الإيرانيين.

ولد هنري كوربان في ١٤ أبريل ١٩٠٣ من أسرة بروتستنتية في مقاطعة نورماندي (بشمالي فرنسا). وأتقن اللاتينية واليونانية، كما أتقن اللغة الألمانية، وألمّ باللغة الروسية. ودرس الفلسفة في كلية الآداب (السوربون) في باريس. لكنه تأثر خصوصاً بمحاضرات أتيين جيلسون Etienne Gilson في المدرسة العملية للدراسات العليا، وكان يلقي محاضرات آنذاك عن الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا. وربما كان ذلك هو الذي وجهه إلى الاهتمام بالفلسفة الإسلامية. ومن أجل هذا أخذ في تعلم اللغة العربية، واللغة الفارسية الوسطى، والفارسية الحديثة. وداوم على حضور دروس لوي ماسينيون في «المدرسة العملية للدراسات العليا» الملحقة بالسوربون. وقد أهداه ماسينيون نسخة من كتاب «حكمة الإشراق» بشرح قطب الدين الرازي وصدر الدين الشيرازي (طبع حجر في طهران)، فكان هذا الكتاب بداية لاهتمامه بمؤلفه: السهروردي المقتول، وكان ذلك في ١٩٢٨.

واشتغل بعد تخرجه من كلية الآداب (السوربون) محافظاً في المكتبة الوطنية بباريس: أولاً بصورة مؤقتة، ثم بصورة دائمة في ١٩٣٣. وفي هذه السنة تزوج رفيقة حياته التي أهدى إليها الكثير من مؤلفاته، والتي كانت أكبر عون له في الشئون العملية: إذ كان كوربان ثقیل السمع، لا يكاد يسمع في كثير من

الأوقات، فكانت هي التي تتولى إسماعه. وزوجته، واسمها استلا Stella، كانت بنتاً لأحد الأساتذة الكبار في السوربون.

وكانت باكورة انتاجه ترجمة رسالة صغيرة بالفارسية للسهروردي المقتول، عنوانها: «مؤنس العشاق»<sup>(١)</sup> وذلك في ١٩٣٣، وكانت هذه الترجمة بداية رحلته الطويلة المثابرة مع رفيق عمره: السهروردي المقتول، والتي ختمها في عام ١٩٧٦ بكتابه «الملك الهورفيري» *L'Archange empourpré* وهو ترجمة لخمس عشرة رسالة للسهروردي بعضها مكتوب بالعربية، وأغلبها بالفارسية<sup>(٢)</sup>.

وعقب على ذلك بأن قام، بالاشتراك مع پاول كراوس، بنشر النصّ الفارسي لرسالة «أصوات أجنحة جبرائيل» (أوازبر جبرائيل) مع ترجمتها إلى الفرنسية وترجمة شرح فارسي مجهول المؤلف، ونشر ذلك في نفس المجلة *Recherches Philosophiques* ١٩٣٥.

ولما جاء أستاذنا الكساندر كواريه A. Koyré للتدريس في كلية الآداب بالجامعة المصرية في العامين الجامعيين ١٩٣٦ - ١٩٣٧، ١٩٣٧ - ١٩٣٨، وهي الفترة التي تتلمذنا عليه فيها، أناب عنه هنري كوربان لإلقاء دروس في «المدرسة العملية للمدراسات العليا» (السوربون)، تناول فيها كوربان طرق التفسير الكتابي عند أتباع لوتر. وكان كوربان قد نشر قبل ذلك مقالاً عن منهج كارل بارت Barth - اللاهوتي الألماني البروتستنتي المعاصر -، وذلك في

(١) نشرها في مجلة *Recherches Philosophiques*, t. II, p. 53 - 101 Paris, 1933.

(٢) *L'Archange empourpré, traduit du persan et de l'arabe*, Paris, 1976.

نفس المجلة. Rech. Philos. (١٩٣٤)، ج ٣، ص ٢٥٠ - ٢٨٤) بعنوان: «اللاهوت الديالكتيكي والتاريخ».

وفي نفس الفترة عني بترجمة نصوص لمارتن هيدجر، كانت أول ترجمة إلى الفرنسية لنصوص من كتب ومحاضرات مؤسس الوجودية، وصدرت هذه الترجمة تحت عنوان المحاضرة المشهورة لهيدجر: «ما الميتافيزيقا؟» (لدى الناشر جاليمار، ١٩٣٨، وأعيد طبعها ١٩٥١ في ٢٥٥ ص). وفي هذه الترجمة صاغ كلمات فرنسية جديدة لترجمة مصطلحات هيدجر العريضة، وكان موفقاً في بعضها غير موفق في البعض الآخر مما سيكون له تأثير سيء أحياناً في فهم هيدجر لدى الفرنسيين الذين لا يقرأون الاصل الألماني لهيدجر.

وعاد بعد ذلك إلى السهروردي، فألقى عنه محاضرة عامة بعنوان: «السهروردي الحلبي، مؤسس مذهب الاشراق»، وذلك في ١٩٣٩، ونشرت ضمن منشورات «جمعية الدراسات الإيرانية» التي أقيمت فيها هذه المحاضرة. وقد ترجمناها إلى العربية، ونشرناها ضمن كتابنا: «شخصيات قلقة في الإسلام» (ط ١، القاهرة ١٩٤٧، وآخرها ط ٣، الكويت، ١٩٧٧).

وفي هذه السنة، ١٩٣٩، أرسل كوربان إلى استانبول، فأقام في مبنى «البعثة الأثرية الفرنسية» باستانبول طوال ست سنوات. فأقبل على مؤلفات السهروردي، ومخطوطات عديدة في استانبول، وشرع في تحقيق هذه المؤلفات، وأصدر المجلد الأول منها في ١٩٤٥ في المجموعة التي كان يشرف عليها هلموت رتر H. Ritter.

وأنشأت الحكومة الفرنسية، في ١٩٤٥، «معهداً للدراسات الإيرانية»، وتولى كوربان الإشراف عليه، فارتحل من استانبول إلى طهران، وبقي مديراً لهذا المعهد حتى ١٩٥٤. فأنشأ كوربان ما عرف بـ «المكتبة الإيرانية» وهي منشورات محققة تحقيقاً



نقدياً لمؤلفات أساسية بالفارسية، جلّها في ميدان التصوف والفلسفة الاشراقية، وقد بلغ مجموع ما نشر فيها حتى ١٩٧٥ اثنين وعشرين مجلداً ضخماً. وإلى جانب النص الفارسي أو العربي، كان كوربان يكتب مقدمة مسهبة بالفرنسية. ونذكر من بين هذه المنشورات: المجلد الثاني من مؤلفات السهروردي، بتحقيق هنري كوربان، في ١٩٥٢. وتعد هذه «المكتبة الإيرانية» من أعظم أعمال النشر المحقق في ميدان الدراسات الإسلامية في العصر الحاضر.

وكان A. Otto قد أسس في مدينة أسكونا بسويسرة، ما عرف بدائرة إيرانوس Eranos، ومن أهم أعمالها تنظيم اجتماع سنوي يحضره نخبة من العلماء ذوي النزعة الشيوصوفية، والعرفانية، على رأسهم عالم النفس الكبير كارل جوستاف يونج C. G. Jung (المتوفى ١٩٦١)، ويلقون محاضرات تجمع في مجلد سنوي بعنوان: «حوليات إيرانوس» Erano-Jahrbücher nos فدعي كوربان إلى هذا الاجتماع لأول مرة في ١٩٤٩، وإلى حضوره في شهر أغسطس من كل عام.

ولما أحيل ماسينيون إلى التقاعد في ١٩٥٤، خلفه في «المدرسة العملية للدراسات العليا» (الملحقة بالسوربون) هنري كوربان. لكنه جمع بين هذا المنصب وعمله مديراً لمعهد الإيرانية في طهران، فكان يحضر إلى طهران في كل عام ويقم حوالى ثلاثة أشهر (ديسمبر - مارس). وحتى بعد أن أحيل إلى التقاعد في ١٩٧٣، ظل يسافر إلى طهران ليقضي نفس الفترة. ومن ١٩٧٥ إلى ١٩٧٧ كان يحضر إلى طهران بدعوة من «الأكاديمية الفلسفية الإيرانية» التابعة لمؤسسة بهلوي.

وتوفي كوربان في ٧ أكتوبر ١٩٧٨.

وقد انعقدت أواخر الصداقة بيني وبينه منذ أن زار القاهرة في مارس ١٩٤٥، وكان آخر لقاء بيننا في سبتمبر ١٩٧٦ حيث كنا نحضر معاً مؤتمر ابن رشد

الذي عقد في الكوليج دي فرانس في الفترة من ٢٠ إلى ٢٤ سبتمبر ١٩٧٦.

وكما دار انتاج ماسينيون أساساً حول شخصية الحلاج، دار انتاج كوربان أساساً حول شخصية السهروردي المقتول.

فعنايته باين سينا ترجع أيضاً إلى ارتباط السهروردي باين سينا. وقد أصدر كوربان في هذا المجال كتاباً فريداً نال شهرة واسعة في أوروبا، وترجم إلى الإنجليزية، عنوانه: «ابن سينا والحكاية ذات الرؤيا»<sup>(١)</sup>. وفيه يبرز الجانب الصوفي عند ابن سينا، اعتماداً على رسالة حيّ بن يقظان، و«رسالة الطير» والقسم الأخير من «الإشارات والتنبيهات». ويبالغ كوربان في تأكيد هذا الوجه - العابر - من وجوه فكر ابن سينا.

وفي نفس الاتجاه أصدر كتاباً بعنوان: «التخيّل المخالط في تصوف ابن عربي»<sup>(٢)</sup> (باريس، ١٩٥٨؛ ط ٢، باريس ١٩٧٦)، لأنه كان يؤمن بالتحالف بين هاتين المدرستين: مدرسة الإشراق عند السهروردي، ومدرسة ابن عربي (الكتاب المذكور، ط ٢، ص ١٥ - ١٦). ذلك أن ابن عربي كان خير من نَمَى القول في الحب الصوفي الذي لا يمكن فهمه إلا في العالم المتوسط بين العالم المحسوس والعالم المعقول، وسميه باسم: العالم التخيلي. Mundus imaginalis الذي تخلقه ملكة التخيل. ويتناول كوربان المعشوقة التي تغنى بها ابن عربي في ديوانه «ترجمان الأشواق» وكانت بنتاً صغيرة تدعى «نظام» وتلقب بـ «عين الشمس والجمال». ويرى كوربان أن ابن عربي وجد في هذه الفتاة «تجلياً للحكمة الخالدة» (الكتاب نفسه، ص ١١٣).

وما دامت النزعة الثيوصوفية العرفانية الموهلة في

(١) Avicenne et le récit visionnaire. Bibliothèque iranienne, vol. 4 et 5, Téhéran-Paris, 1954; 2éd. Berg-international, Paris, 1979.

(٢) Trilogie ismaélienne. Bibliothèque iranienne, Téhéran-Paris, 1961.

الأسرار والتهاول هي الموجهة لفكر كوربان، فقد كان من الطبيعي أن يعنى أيضاً بمذهب الاسماعيلية لاتصاله بهذه النزعة. فنشر وترجم ثلاثة كتب اسماعيلية هي: (١) - كتاب «الناييع» لأبي يعقوب السجستاني؛ (٢) - رسالة «المبدأ والمعاد» لسيدنا الحسين بن علي؛ (٣) - بعض تأويلات «جلشن راز» لمحمود شيبيري. وقد نشر النص الأصلي مع ترجمة فرنسية في مجموع بعنوان «ثلاثة كتب اسماعيلية». كما أصدر مجموعة أخرى من النصوص المترجمة إلى الفرنسية، تحت عنوان: «الأرض السماوية وأجسام»<sup>(٣)</sup> البعث» (وقد طبعت طبعة ثانية بعد وفاته تحت عنوان: «الجسم الروحي والأرض»<sup>(٤)</sup> السماوية»، ١٩٧٩).

لكن أعظم أعمال كوربان هو من غير شك كتابه: «في الإسلام»<sup>(٥)</sup> الإيراني» (في أربعة أجزاء، عند الناشر جاليمار، باريس ١٩٧١): في الجزء الأول منه تناول مذهب الشيعة الإثنا عشرية، وأوله تأويلاً صوفياً ثيو صوفياً عرفانياً. أما الجزء الثاني فتركّسه للسهروردي المقتول وللإشراقيين في إيران. والجزء الثالث تناول فيه «المخلصين للعشق» الإلهي، أعني كبار الصوفية الإيرانيين، وعلى رأسهم روزبهان البقلي الشيرازي، وحيدر آملي، وعلي أصفهاني (المتوفى ١٤٢٧ م) وعلاء الدولة السمناني (١٢٦١ - ١٣٣٦ م). وكان كوربان قد اهتم بحيدر آملي، فنشر له بالتعاون مع عثمان يحيى، كتابين هما: «جامع الأسرار»؛ و«في معرفة الوجود» (وكلاهما بالعربية)<sup>(٦)</sup>. والجزء الرابع خصصه كوربان لمفكرين إيرانيين محدثين: مدرسة أصفهان في القرن السابع

Terre Céleste et Corps de Résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran Shi'ite. Paris, Buchet-Chastel, 1961.

Corps Spirituel et Terre Céleste, Paris, Buchet-Chastel, 1979.

En Islam iranien. Paris, Gullimard, 1971.

(٦) ضمن نشرات «المكتبة الإيرانية» المجلد رقم ١٦، طهران، باريس، ١٩٦٩.

عشر، والمدرسة الشيعية في القرن التاسع عشر.  
فتناول ملا صدر الشيرازي، ومير داماد محمد بن باقر  
الاسترابادي والقاضي سعيد قمّي من رجال المدرسة  
الأولى، كما تناول الشيخ أحمد الأحاساني من رجال  
المدرسة الشيعية التي لا يزال لها أنصارها حتى اليوم  
في إيران، رغم ما لحقها من اضطهادات منذ بداية  
تأسيسها على يد الشيخ أحمد الأحاساني.

يضاف إلى هذه الكتب والتحقيقات ما يلي:

١ - «كشف المحجوب» لأبي يعقوب  
السجستاني، تحقيق ومقدمة بالفرنسية - ١٩٤٩،  
طهران.

٢ - «جامع الحكمين» تأليف ناصر خسرو،  
تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع محمد معين -  
طهران، ١٩٥٣.

٣ - «شرح قصيدة فارسي خواجه أبو الهيثم أحمد  
ابن حسن جرجاني»، تصحيح ومقدمة، بالاشتراك  
مع محمد معين، - طهران، ١٩٥٥.

٤ - كتاب «عبر العاشقين» تصنيف شيخ روزبهان  
بقلي شيرازي (٥٢٢ - ٦٠٦ هـ) تصحيح ومقدمة،  
بالاشتراك مع محمد معين - طهران، ١٩٥٨.

٥ - كتاب «المشاعر» لصدر الدين محمد  
الشيرازي، نص عربي مع ترجمة فارسية قام بها بديع  
الملك ميرزا عمار الدولة، ترجمة ومقدمة فرنسية -  
١٩٦٤، طهران.

٦ - «شرح شطحيات شيخ روزبهان بقلي  
شيرازي»، متن فارسي بتصحيح ومقدمة - طهران  
١٩٦٦.

٧ - «المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح  
فصوص الحكم لمحمي الدين بن عربي»، من  
تصنيف شيخ سيد حيدر آملّي، تصحيح ومقدمة،  
بالاشتراك مع عثمان يحيى، ج ١ (المتن ومقدمتان)  
- ١٩٧٤، طهران.

هذا وقد خلّف بعد وفاته تحقيقات ودراسات،  
يجري إعدادها للنشر.

وقد كتب فصلاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية ضمن  
«تاريخ الفلسفة» الذي صدر في مجموعة La Pléiade  
(لدى الناشر جاليمار، باريس)، وهذا الفصل طبع  
أيضاً على حدة كتاباً قائماً برأسه في مجموعة «أفكار»  
Idées (لدى الناشر نفسه). وفي هذا الفصل - الكتاب  
بالغ مبالغة شديدة في إبراز نصيب الفكر الشيعي،  
وأجحف بالفكر السني أجحافاً غريباً.

### مراجع

- C. H. De Fouchécour: «Henry Corbin» in *Journal Asiatique*, année 1979, fasc. 3 et 4, p p. 231 - 237. Paris 1979.
- Jean-Louis Vieillard-Baron: «Henry Corbin», in *Les Etudes Philosophiques*, Janv. - Mars, 1980, p p. 73-89.

**PAUL ELIEZER KRAUS**  
**(1904-1944)**

ولد في ١٩٠٤ في مدينة براغ (عاصمة تشيكوسلوفاكيا حالياً، وكانت هذه جزءاً من الامبراطورية النمساوية حتى ١٩١٩) من أسرة يهودية.

وفي ١٩٢٢ سافر إلى فلسطين، فأمضى فترة في مستوطنة إسرائيلية (كيبوتز)؛ وبعدها دخل «مدرسة الدراسات الشرقية» التابعة للجامعة العبرية في القدس. وفي تلك الفترة أتقن اللغة العربية.

وفي ١٩٢٨ دخل جامعة برلين، وحصل على الدكتوراه الأولى برسالة عنوانها: «رسائل بابلية قديمة موجودة في قسم الشرق الأدنى في متحف الدولة الهروسية في برلين، (ونشرت في Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft رقم ٣٥ - ٣٦، ١٩٣١ - ١٩٣٢).

وفي الوقت نفسه نشر بحثاً بعنوان: «تنقيبات وكنوز» في الطبعة الألمانية من «دائرة المعارف اليهودية» (المجلد الثالث، ١٩٢٩، ص ٧٠١ - ٧٣٤).

واختاره أستاذه يوليوس روسكا مساعداً له في «معهد البحث في تاريخ العلوم» في برلين ١٩٢٩، فأكتب كراوس على دراسة الكيمياء عند العرب، وركز بحثه على رسائل جابر بن حيان في الكيمياء، وانتهى، في بحث نشره ١٩٣٠ بعنوان «تحطيم أسطورة جابر بن حيان»، إلى القول بأن الرسائل العديدة المنسوبة إلى جابر بن حيان هي في الواقع من تأليف جماعة من الإسماعيلية.

ولما جاءت النازية إلى الحكم في ٣٠ يناير ١٩٣٣، قرر كراوس مغادرة ألمانيا للخطر الذي

ينتظره من البقاء في ألمانيا . فسافر إلى باريس ، حيث  
 عاونه لوي ماسينيون . وقد تعاوناً معاً على نشر «أخبار  
 العلاج» (باريس ، ١٩٣٠) . وفي الوقت نفسه سجل  
 كراوس نفسه للحصول على الدكتوراه من السوربون  
 برسالة عن محمد بن زكريا الرازي ، ولكن لم يقدر له  
 أن يناقشها ، على الرغم من أنه كتبها وقد أراني هو  
 نفسه هذه الرسالة مكتوبة على الآلة الكاتبة وبقيت  
 ضمن ما خلفه كراوس بعد انتحاره . ولما كانت أوراقه  
 قد أودعت كلها في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ،  
 في القاهرة ، فنحن نفترض أنها لا تزال جاثمة هناك !



وكانت الثمرة الثانية لعنايته برسائل جابر بن حيان ،  
 أن حقق مجموعة من هذه الرسائل ونشرها في القاهرة  
 (١٩٣٥ ، مكتبة الخانجي) بعنوان : «مختار رسائل  
 جابر بن حيان» .

وفي أثناء إقامته في باريس ، نشر أيضاً رسالة  
 للببيروني في «فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي»  
 (باريس ، ١٩٣٦) .

وفي ١٩٣٦ عينته كلية الآداب في الجامعة

المصرية (جامعة القاهرة) مدرّساً للغات السامية، وكانت الجامعة العبرية في القدس قد عرضت عليه أن يكون مدرّساً فيها، لكنه فضل أن يعمل في الجامعة المصرية بسبب الامكانيات الهائلة المتوافرة للبحث في تاريخ العلوم في القاهرة: سواء من حيث المخطوطات، حيث تشتمل دار الكتب المصرية وخصوصاً مكتبتا تيمور وطلعت بدار الكتب على مخطوطات فريدة في هذا الميدان، هي التي سيعمل فيها ويعتمد عليها حتى آخر حياته القصيرة - ومن حيث العلماء الباحثون في تاريخ العلوم عند العرب، وعلى رأسهم ماكس مايرهوف.

وكان ماسينيون هو الذي زكى ترشيحه للتدريس في كلية الآداب، وذلك في مذكرة أشاد فيها بمناقبه وما يؤمل منه، وهي المذكرة التي عرضت على مجلس كلية الآداب. وقد قرأتها يوم عرضها - وكنت طالباً في السنة الثالثة بقسم الفلسفة، فصممت على التعرف إليه غداً ووصوله. والتقيت به في شقة سكنها في حي الزمالك. ولما أخبرته باتقاني للغة الألمانية أراد التأكد من ذلك، فقدم اليّ كتاب: «دراسات إسلامية» لجولدتسيهر، فأنخذت في القراءة للمتلاوة بترجمة فورية، فازداد إعجابه، وغداً اليوم التالي ذهب إلى الدكتور طه حسين، عميد الآداب آنذاك، وأنبأه عني بإطراء بالغ. ومن ثم توطدت العلاقة القوية بيني وبينه، منذ نوفمبر ١٩٣٦ حتى وفاته متحرراً في سبتمبر ١٩٤٤. وقد أفدت من هذه الصلة العلمية الوثيقة فوائد جُلّى: منها الاطلاع على الأبحاث المفردة التي كانت تصل إليه من المستشرقين في أنحاء العالم، وعلى ما في مكتبته من مؤلفات للمستشرقين لم تكن موجودة في مكتبة الجامعة ولا - بالأحرى - في دار الكتب. ومنها أنني كنت أفزع إليه في حل ما يعترضني من مشاكل في ترجمتي لأبحاث المستشرقين خصوصاً ما يتعلق بالرموز والاختصارات لأسماء المجلات والمجميع. ومنها استلهامه أو توجيهه لي في القيام بأبحاث أو ترجمة دراسات بالألمانية. وكنت أنا من ناحيتي



أساعده في تحرير ما يريد تحريره باللغة العربية من محاضرات عامة (مثل محاضرة عن الجاحظ في الجمعية الجغرافية، ضمن أسبوع الجاحظ الذي نظمته كلية الآداب في ربيع ١٩٣٧) أو مقالات (مثل مقالاته في مجلة «الثقافة» تحت عنوان: من منبر الشرق) أو مقدمات لما نشره من كتب في مصر، مثل «رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي» (ج١، ١٩٣٩، منشورات الجامعة المصرية، كلية الآداب). لكن مع امتداد إقامته في مصر وزيادة اتقانه للغة العربية نطقاً وكتابة، قل التجاؤء إليّ في هذا العمل الذي اقتصر على التصحيح اللغوي وتقويم العبارة العربية فحسب.

وفي الوقت نفسه قمت بترجمة بحث مهم جداً كان قد نشره في «مجلة الدراسات الشرقية» (المجلد ١٤، ١٩٣٤ ص ٩٣ - ١٢٩، ٣٣٥ - ٣٧٩) بعنوان: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام: كتاب «الزمر» لابن الراوندي» (وقد نشرناه بعد ذلك في كتابنا: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، القاهرة، ١٩٤٥)، وتلوتها بترجمة فصل صغير كتبه في نفس المجلة ١٩٣٣ بعنوان: «حول ابن المقفع» (وقد نشرته في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، القاهرة ١٩٤٥).

وكانت الشرة الكبرى لعنايته بجابر بن حيان هي كتابه العظيم بعنوان: «جابر بن حيان: إسهام في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام» (بالفرنسية)، وقد نشر ضمن مجموعة معهد مصر - Institut d'Égypte في مجلدين كبيرين: الثاني، وقد ظهر قبل الأول - في عام ١٩٤٢، والأول في عام ١٩٤٣. والثاني هو دراسة دقيقة شاملة لفكر جابر بن حيان العلمي، وفيه استطرادات حول تاريخ العلوم - والكيمياء بخاصة - في الإسلام، ويقع في حوالي ٥٠٠ صفحة. وقد كتبنا عنه، عند ظهوره، مقالاً في مجلة «الثقافة»، نشرناه بعد ذلك في كتابنا: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» (القاهرة ١٩٤٥). أما المجلد الأول فهو سرد الكتب (أو الرسائل) المنسوبة

إلى جابر بن حيان، وما يوجد لها من مخطوطات،  
ويقع في حوالى ٣٠٠ صفحة.

وهذا الكتاب يعد أعظم بحث كتب حتى الآن في  
ميدان تاريخ العلوم عند العرب، ومن أجل ما ألفه  
المستشرقون بعامة من كتب عظيمة الأهمية.

ومن ثمار عمله في مخطوطات الخزانة التيمورية  
بدار الكتب المصرية نذكر:

١ - مقالاً في «مجلة كلية الآداب» عن «كتاب  
الأخلاق لجالينوس» (١٩٣٩) بالعربية.

٢ - بحثاً بعنوان: «أفلوطين عند العرب»  
(بالفرنسية) ألقاه في الجمعية الجغرافية ضمن  
محاضرات (أو اجتماعات) معهد مصر، ١٩٤٢،  
ونشر ضمن مضبطة هذا المعهد، ويتناول بالدراسة  
رسالة «في العلم الإلهي» المنسوبة إلى الفارابي،  
وهي في الواقع ترجمة لبعض فصول من «التساع  
الخامس» من «تساعات» أفلوطين، وقد نشرنا نحن  
نصها الكامل في كتابنا: «أفلوطين عند العرب»  
(القاهرة ١٩٥٥).

وبناء على طلب مجلة «الثقافة» راح كراوس يكتب  
مقالات بسيطة أولية عن بعض المخطوطات العربية  
وما يشبه ذلك، لكن ليست لها أية قيمة علمية، بل  
هي مجرد تعريف أولي لعامة القراء. وكنا نود لو لم  
يكتب هذه المقالات الأولية، لأنها لا تتناسب أبداً مع  
سائر إنتاجه العلمي.

أما دروسه في كلية الآداب، قسم اللغة العربية،  
فكانت في اللغة السريانية، أولاً، ثم العبرية ثانياً،  
خصوصاً بعد خروج إسرائيل ولفنتسون من كلية  
الآداب في ١٩٣٧، ثم في فقه اللغة العربية (وكان  
بحثاً مقارناً بين العربية واللغات السامية)، بعد رحيل  
يوسف شاخيت إلى إنجلترا في ١٩٣٩. وإلى جانب  
هذه الدروس في مستوى الليسانس، كان يلقي  
محاضرات على طلاب الماجستير تدور حول التراث  
اليوناني في العربية، وقراءة وشرح بعض النصوص  
العبرية في الكتاب المقدس. وقد حضرت أنا هذا

النوع الثاني، وهو محاضرات طلاب الماجستير والدراسات العليا في السنوات من ١٩٣٨ إلى ١٩٤٢، مجرد مستمع، لأن الأصل فيها هو أنها خاصة بطلاب الدراسات العليا في قسم اللغة العربية.

وفي عامي ١٩٤٣ و ١٩٤٤ شغل كراوس كثيراً بفكرة خطرت بباله وهي أن كل نصوص أسفار الكتاب المقدس هي نظم (شعر) وليست نثراً. من أجل ذلك راح يتلمس تلاوة صوتية خاصة لهذه النصوص، حتى تلتئم ونظريته هذه في أنها نظم وليست نثراً. وراح يلقي المحاضرات في هذا الموضوع في القاهرة أولاً في خريف ١٩٤٣، ثم في القدس بعد ذلك في يناير ١٩٤٤. وقد هوجم في القدس هجوماً عنيفاً، بسبب نظريته هذه. وقد لقيته غداة عودته من هذه الرحلة فوجدته في ضيق شديد، بسبب هذه المعارضة.

وكانت زوجته - وهي أخت الباحث المتخصص في تاريخ السياسة عند فلاسفة العصر الوسيط: المسلمين واليهود، وفلسفة السياسة بعامة: ليو اشتراوس Leo Straus - قد توفيت في صيف ١٩٤٣ إثر حمى نفاس، وتركت وراءها بنتاً. وكانت زوجته الثانية، أما الأولى فقد تزوجت من بعده مستشرقاً آخر هو سلمون (شلومو) بينس Salomon Pines وها هوذا يتزوج للمرة الثالثة أثناء - أو بعيد رحلته هذه إلى القدس في يناير ١٩٤٤، لكنها لم تصحبه إلى مصر! ولم تات إلى مصر إلا في أواخر سبتمبر ١٩٤٤ على أثر انتحاره؛ لتأخذ حقها في ميراثه! وبعد نهاية العام الدراسي في يونيو ١٩٤٤ سافر كراوس إلى القدس ليمضي عطلة الصيف. لكنه لما عاد في الأسبوع الأول من سبتمبر لاستئناف العام الدراسي الجديد، وجدته في حالة اضطراب نفسي غريب، وقد استولت عليه ألوان من الوسواس، وبدأت عليه مظاهر العصبية الشديدة في أقواله وبيانات وجهه وحركاته. ولم استطع أن أتبين منه ما السبب في هذه الحالة النفسية التي لم أعرفها فيه - على الأقل بهذه الحدة - من

قبل . واتعدت وإياه موعداً للقاء في كلية الآداب الساعة العاشرة صباح يوم الخميس ١٤ سبتمبر ١٩٤٤ . ولطاريء طراً تأخرت عليه . فقلت في نفسي : سأمر عليه في اليوم التالي بمنزله في شارع أحمد حشمت باشا (بالزمالك) .

وإذا بي في مساء يوم الخميس هذا أقرأ في صحيفة المساء (جريدة البلاغ) نبأ انتحاره . وذهبت إلى جريدة «الأهرام» في المساء لأعرف أنباء عن انتحاره وأسبابه إن أمكن ، فلم أجد لديهم من المعلومات إلا ما سجله قسم شرطة الزمالك وهو أنه وجد منتحراً في بيته - في رقم ٧ شارع حشمت باشا ، وهو مشنوق بحزام بيجامته ومعلق من عمود سيفون المرحاض . والذي وجدته على هذه الحال هما شخصان كانا يسكنان معه في الشقة أحدهما هو سيسيل حوراني ، وكانا يعملان ضابطين في الجيش البريطاني ، وقد سكنا معه في شقته ليستفيد من الأجر الذي كانا يدفعانه مقابل السكنى ، وذلك بعد وفاة زوجته وصيرورته وحيداً فيها ، خصوصاً وقد كان يشكو من الشكوى من ضالة المرتب (٣٨ جنيهاً مصرياً في الشهر) وازدياد تكاليف المعيشة ، وكان يستدين من بعض أصدقائه حتى ترك ديوناً تجاوزت الألف جنيه .

ما السبب في انتحاره ؟ خصوصاً وقد تزوج منذ أشهر قليلة . وكان أحرص ما يكون على إنتاجه العلمي ، يجد فيه خير عزاء . وكان له أصدقاء ممتازون في القاهرة ، منهم ماكس مايرهوف . وكان يحظى بتقدير عظيم في أوساط المستشرقين والباحثين في تاريخ العلوم . وكان قد جمع مواد تكفي لإخراج أبحاث جديدة كثيرة . وكان يعيش في مصر عيشة جيدة المستوى في أرقى حي في القاهرة . فماذا يدعو له إذن إلى الانتحار؟ وما حدث له في أثناء سفرته الأخيرة ، إلى القدس لبأن عطلة صيف ١٩٤٤ ؟

الخيطة الوحيد الذي وجدته - ووجد حتى الآن - لتفسير هذا اللغز المحير هو ما يلي : في ٦ نوفمبر ١٩٤٤ قتل إرهابيون لإسرائيليون اللورد موين lord Moyne الوزير البريطاني المقيم في الشرق الأوسط . وقبضت الشرطة المصرية على القتلة ، وحوكموا

وحكم عليهم بالإعدام ونفذ الحكم. وقد وجدت الشرطة المصرية معهم عنوان مسكن پاول كراوس. وهؤلاء القتلة ينتمون إلى عصابة اشترن الارهابية الإسرائيلية.

فلماذا وجد عنوان مسكن كراوس مع هؤلاء القتلة المكلفين بقتل الوزير البريطاني المقيم؟ أنا أفترض - وهو مجرد فرض لا دليل قاطعاً على صحته - أن كراوس كان ينتمي إلى عصابة اشترن الارهابية؛ وأنه حين كان في القدس، خلال العطلة الصيفية ١٩٤٤، وقعت عليه القرعة ليشترك في قتل لورد موين، الذي خيل إلى عصابة اشترن أنه عقبة في سبيل النشاط الصهيوني لإيجاد دولة إسرائيل، بدعوى أنه يمالئ العرب أو في القليل يحارب الإرهاب الصهيوني ضد الإنجليز في فلسطين التي كانت آنذاك تحت الانتداب البريطاني. وتبعاً لذلك كان على كراوس أن يختار بين الاشتراك في عملية الاغتيال، أو أن يتنحى، وهو على كلا الحالين مقتول. فيبدو أنه أثر الاختيار الثاني، أعني أن يقتل نفسه بنفسه، بدلاً من أن يشترك في قتل لورد موين مما سينجم عنه قطعاً لإعدامه هو أيضاً، كما حدث لمن نفذوا عملية الاغتيال. وإذن فبحسب فرضنا هذا فإن السبب في انتحار كراوس هو أنه فضل أن يقتل نفسه بنفسه، على أن يشترك في قتل لورد موين مما سينتج عنه بالضرورة إعدامه. ولم يكن في وسع كراوس الخروج من هذه المعضلة بالامتناع من الاشتراك في قتل لورد موين، لأن جماعة اشترن كانت ستقتله لو لم ينفذ ما وقعت القرعة عليه لتنفيذه، فهذا قانون حديدي من «قوانين» الجماعات الارهابية.

على كل حال، فقد انتحى في يوم الخميس ١٤ سبتمبر ١٩٤٤ في شقته التي يسكنها في العمارة رقم ٧ بشارع حشمت باشا في حي الزمالك بالقاهرة.

#### مراجع

- H. J. Lewy, in *Moznayim*, 5 (1945).
- Ch. Kuentz, in *Bulletin de l'institut d'Egypte*, 27 (1946), 431 - 441 (avec une bibliographie).
- Martin Plessner; article in *Encyclopaedia Judaica*, t. 10, Jerusalem, 1971.

# هزي كوربان

## السهرووردي وفلسفة النور

### ١ - احياء حكمة فارس القديمة

١ - نجعلنا دراساتنا المتأخرة في موضع نحسن فيه تقدير أهمية مؤلفات شهاب الدين يحيى السهروردي الذي يكنى عنه عادة باسم « شيخ الاشراق » . وتقع هذه المؤلفات على مفترق طرق في موقع ممتاز . ترك السهروردي هذا العالم قبل ابن رشد بسبع سنوات تماماً ، أي في نفس اللحظة التي كانت « المشائية العربية » في الاسلام المغربي تجد تجسيدها الأخير في مؤلفات ابن رشد ، حتى ان المؤرخين الغربيين نتيجة لخلط مشؤوم بين مشائية ابن رشد والفلسفة ، قد ظنوا يعتبرون ان مصير الفلسفة في الاسلام قد انتهى مع ابن رشد . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فقد أثارت اعمال السهروردي الطريق الجديد الذي مشى عليه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه . ولقد ألحنا فيما سبق الى ان الأسباب التي أدت الى سقوط واختفاء السينوية اللاتينية هي نفسها التي أدت بالمقابل الى استمرار السينوية في ايران ؛ ولكن مؤلفات السهروردي لن تنيب لسبب او لآخر ، من أفق هذه السينوية .

٢ - ويظل وجه السهروردي (الذي يجب ألا نخرجه مع أمميائه الصوفيين

عمر وابو النجيب السهروردي ( مزداناً بفتنة الصبا ، وذلك لأن مصيره البائس انتزعه من مشاريعه الواسعة في زهرة العمر . فقد كان له من العمر ٣٦ سنة ( ٣٨ سنة قمرية ) . ولد سنة ٥٤٩ هـ / ١١٥٥ م في الشمال الغربي من ايران في ميديا القديمة بسهرورد ، وهي مدينة كانت لا تزال مزدهرة ابان الاضطرابات المغولية ، وقد درس في حدائقه الباكورة في مراغة بأذربيجان ، ثم قدم أصبهان في وسط ايران ؛ ولا بد انه وجد السنة السينوية لا تزال حية هناك . ثم أمضى بعدها عدة سنوات في الأناضول <sup>(١)</sup> حيث تلقى احسن استقبال من عدّة من أمراء روم السلاجقة واخيراً تحول الى سوريا التي لن يعود منها ابداً . وقد اقام عليه الفقهاء دعوى سيتضح معناها في نهاية هذا الفصل . وما كان لشيء ان يخلصه من نقمة ذلك الشخص المتعصب الذي هو صلاح الدين الأيوبي ، حتى ولا صداقة حاكم حلب ابن صلاح الدين الملك الظاهر الذي اصبح فيما بعد صديقاً حميماً لابن عربي . فمات شيخنا الفتى بصورة سرية في قلعة حلب في ٢٩ تموز سنة ١١٩١ م . وكتاب السير عموماً يدعونه بالشيخ المقتول ، اما تلامذته فيفضلون ان يدعوه بالشيخ الشهيد .

٣ - ولكي نفهم منذ البداية مقصد مؤلفات السهروردي ، فلا بد لنا من ان ننتبه الى الفكرة المبطنة التي تشير اليها تسميته لكتابه الرئيسي « بحكمة الاشراق » ، وهي فكرة حكمة لدنية مشرقية سيتابعها بتصميم واضح كالحياة لحكمة فارس القديمة . والوجوه الكبيرة التي تتحكم في سير المذهب هي هرمس وافلاطون وزرادشت . فلدينا اذن الحكمة الهرمسية من جهة ( ولقد سبق

---

(١) يذهب الاستاذ المؤلف الى هذا الرأي نفسه في ص ٩٨ من الطبعة العربية التي حققها بنوي رسالة « اصوات اجنحة جبريل » ، ومن قبله ذهب الاستاذ ماسيليون الى نفس الرأي في « نصوص لم تشر » باريس ١٩٢٩ . وم يستندون في ذلك الى « تاريخ السلاجقة » لمكرميين خليل ثم الى كتاب « الفتح في البدع » لإدريس بن بيدكن التركاني وكذلك السهروردي في مخطوط جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ ورقة رقم ٢٣٤ .

لابن وحشية ان أشار الى تقليد يجعل الاشراقيين فئة كهنوتية يرجع نسبها الى أخت هرمس ( ومن جهة ثانية ، فان الربط بين افلاطون وزرادشت ، والذي قام بمثله الفيلسوف البيزنطي *Gémiste Pléthéon* في مطلع عصر النهضة ، هو العامل المميز للفلسفة الايرانية في القرن الثاني عشر .

والآن ، فان ما يجب ان نسجله من المبادئ ذات الفحوى السهروردية ، هي مبادئ « الشرق » و « الحكمة اللدنية المشرقية » . ولقد كنا أشرنا فيما سبق الى وجود مشروع «حكمة» او « فلسفة مشرقية » لدى ابن سينا . والسهروردي يعي علاقته مع سابقه حول هذه النقطة تماماً . فقد عرف « الكرايس<sup>١١</sup> » التي تبدو وسيلة للحفاظ على منطق المشرقيين ، كما عرف ما بقي من مسائل « كتاب الانصاف » ( اعلاه الفصل الخامس ، ٤ ) . وأكثر من هذا فقد أفاد من فكرة المشرق كما تبدو في قصة «حي بن يقظان» . وهو يعرف ذلك حتى أنه عندما يتابع تأليف القصص الرمزية التي تعنى بالتعليم الروحي ، على غرار ابن سينا ، تجده يمتدح القصة السينوية إلا انه يقوم بما يشبه بادرة إشارة رائعة ، لكي 'يسجل' ان قصته عن « الغربة الغربية » تبتدىء حيث تنتهي قصة ابن سينا<sup>١٢</sup> . غير ان الشيء الذي لا يرضيه في

---

(١) لا بل ان المؤلف يشير في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » من *XL* هامش رقم ٦٦ الى ان الملا صدرا كان يحوز هذه الكرايس وإن لم يكن يناقشها .

(٢) لعل المؤلف يشير الى مطلع قصة « حي بن يقظان » للسهروردي ص ١٣٥ من طبعة احمد امين بالقاهرة او ص ٢٧٥ من « قصة الغربة الغربية » من طبعة المؤلف : « اما بعد فاني لما رأيت قصة حي بن يقظان صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والاشارات للمصيفة متعربة من تعريجات تشير الى الطور الاعظم ( ... ) المستودعة في رموز الحكماء » الخفية في « قصة سلامان رابسال » التي زتها صاحب قصة « حي بن يقظان » . وهو السر الذي ترتب عليه مقامات اهل التصوف واصحاب المكاشفات . وما أشير اليه في رسالة « حي بن يقظان » الا في آخر الكتاب حيث قيل : « ولربما هاجر اليه افراد من الناس الى آخر الكلمات » فأردت ان أذكر منه شيئاً في طراز قصة سميتها انا « قصة الغربة الغربية » . « ولتأكد من هذا الفهم انظر مقدمة المؤلف على هذه الرسالة ص 88 من نشرته لها عام ١٩٥٢ في « مجموعة دوم مصنفات » .



القصص الرمزية هو ذات الشيء الذي لا يرضيه في المسائل التعليمية . فلقد أقام ابن سينا مشروع « فلسفة مشرقية » حقاً ، ولكن مشروعه ، نتيجة لأسباب قاطعة ، مهياً للفشل . وإذا فأت شيخ الاشراق يدعو أيتاً من أراد التعرف الى « الحكمة المشرقية » ، الى دراسة كتابه هو . فالتقابل الذي طالما أريد إقامته بين فلسفة ابن سينا « المشرقية » وفلسفة السهروردي « الاشراقية » ان هو إلا تقابل لا يستند الى معرفة كافية للنصوص ، ولذلك لأسباب لن نستطيع ايرادها هنا <sup>(١)</sup> .

اما السبب الذي يشرح به السهروردي قصور ابن سينا عن تحقيق مشروع الفلسفة المشرقية ، فهو أن ابن سينا يحفل الأصل المشرقي نفسه ، الأصل الذي 'يحق' الصفة المشرقية . فابن سينا لم يعرف هذا الاصل الذي نشأ لدى حكماء فارس القديمة ( الحسروانيين ) والذي هو الحكمة اللدنية الحقيقية . « وكان في الفرس ، يقول شيخنا ، أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون ، حكماء فضلاء غير مشبهة الجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله ، في الكتاب المسمى بحكمة الاشراق وما سبقت الى مثله <sup>(٢)</sup> » .

وكذلك كان رأي خلفائه الروحانيين . فصردا الشيرازي يتكلم عن السهروردي كـ « شيخ أتباع المشرقيين والحميي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة <sup>(٣)</sup> » هؤلاء المشرقيون يتصفون ايضاً بأنهم أفلاطونيون . فشریف

---

(١) يقصد المؤلف الى كتاب نلينو « *Filosofia « orientale » od « illuminativa » di Avicenna. RSO X ( 1925 )* . فنلينو يلح بشكل خاص على انه لا يمكن قراءة 'مشرقية' على انها 'مشرقية' والمؤلف وإن كان لا يرد على نلينو هنا الا انه يرد عليه في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » في الصفحة XXXVII وما يليها . وسيعود المؤلف فيذكر اسم نلينو صراحة في « مشرق الانوار » من هذا الفصل الفقرة ٢ .

(٢) « رسالة كلمات التصوف » 207. b .

(٣) الملا صدرا الشيرازي « كتاب الاسفار الاربعة » ط . طهران ١٣٨٢ صفحة ٥٨٣ . ومقدمة المؤلف على « مجموعة دوم مصنفات » بطهران ص 7 .

الجرجاني يُعرّف الاشراقيين او المشرقيين « كفلاسفة رئيسهم أفلاطون (١) ». ويقول أبو القاسم الكازروني ( ١٠١٤ هـ / ١٦٠٦ م ) « كما ان الفارابي هو مجدد فلسفة المشائين واستحق لهذا لقب « المعلم الثاني » ، كذلك السهروردي ، فقد أحيا وجدد فلسفة الاشراقيين في العديد من كتبه وأبحاثه . فالتقابل بين الاشراقيين والمشائين هو متأخر جداً . وإذن فمصطلح « أفلاطوني فارسي » يشير الى هذه المدرسة التي ستكون إحدى خصائصها ان تؤول النماذج الأصلية [ المثل ] الافلاطونية بتعابير علم - ملائكة زرادشتي .

٤ - والسهروردي يوسع هذه الفكرة الرئيسية في مدونة واسعة ( ٤٩ كتاباً ) . فهي واسعة اذا ما فكرنا بقصر حياته . وتتألف نواة هذه المدونة من ثلاثية عقائدية : ثلاثة أبحاث وكل منها ثلاثة كتب ؛ وهي تشمل المنطق والطبيعة والميتافيزيقا . وكل مسائل المنهاج المشائي تجدها مبحوثة في هذه الكتب وذلك لسببين : أولاً في سبيل تقديم إلمامة شاملة باعتبار ان التكوين الفلسفي المكين هو أمر ضروري لكل من يريد ان يسير في السبيل الروحي . فاذا كان حقاً على كل من يترجمون أمام هذا السبيل الروحي ان يكتفوا بالتعليم المشائي ، فانه لا بد بالتالي بالنسبة لمن يمضون فيها ، من ان يحرروا الحكمة الدنية من الجدل العميق الذي أعمت به المشائيون والمتكلمون ، مدرستو الاسلام ، سبيل هذه الحكمة . فاذا حدث ان انبثقت فكرة المؤلف العميقة خلال أبحاثه هنا وهناك ، فذلك إنما يكون بالرجوع دائماً الى الكتاب الذي تمهد له هذه الابحاث ، الكتاب الذي يحتوي سر المؤلف : كتاب « حكمة الاشراق » .

---

(١) الاشراقيون طائفة رئيسهم افلاطون « الجرجاني » كتاب التعريفات « القاهرة ١٣٠٦ وهذا تعريف قريب من قول السهروردي في فقرة ١٤١ من المطارحات : « إمام اهل الحكمة رئيسنا افلاطون » ، وقوله : « الاشراقيون رئيسهم افلاطون والمشائيون ورئيسهم : ارسطو » . وانظر في ذلك صفحة XXV من مقدمة المؤلف عل رسائل السهروردي ، « مجموعة في الحكمة الالهية » .

فحول هذه الرباعية التي يتكون منها هذا الكتاب ، وحول الثلاثية الاخرى ، تتعلق مجموعة من الكتب الصغيرة ، وهي مؤلفات منهجية قليلة الانتشار في العربية والفارسية . ويكتمل بمجل هذه المؤلفات بدور خاص من القصص الرمزية سبق ان أشرنا اليها ؛ وقد كتب معظمها بالفارسية ووفقاً للمخطط التربوي الروحي للشيخ ، وهي تقدم بعض مسائل التأمل التحضيري . ويتوج كل هذا بضرب من « كتاب الساعات » ويتألف من مزامير وإشارات الى الكائنات النورانية .

وينبثق بمجل هذه المؤلفات من تجربة شخصية يشهد بها المؤلف وهو يشير الى « ارتداد حدث في طفولته » اذ انه ابتدأ حياته بالدفاع عن فيزيقسا المشائين السماويين<sup>(١)</sup> . فقد أوقف عدد العقول على عشرة ( او خمسة وخمسين ) . وهذا هو العالم الروحي المقفل الذي رآه يتلأأ خلال رؤية ذهولية ، حيث بدت له كثرة من هذه « الكائنات النورانية » التي كان يتأملها هرمس وأفلاطون ، وهذه الأضواء المنيوية ينابيع الـ « خرة » والرأي [ عظمة وسلطان النور ] التي أخبر عنها زرادشت ، ووقع خلصة نحوها الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها<sup>(٢)</sup> .

ويعود بنا اعتراف السهروردي الذهولي الى واحد من المبادئ الأساسية

(١) « وصاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الاشياء عظيم الميل اليها ، وكان مصرأ على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » . كتاب « حكمة الاشراق » فقرة ١٦٦ ص ١٥٦ . ثم يقول في ص ٢٥٩ في وصية بآخر الكتاب من نفس الطبعة : « وقد أنقاه النافث القدسي في ورعي في يوم عجيب دفعة . وان كانت كتابته ما انفتحت الا في اشهر لوانع السر » .

(٢) « ومن لم يصدق بهذا (...) فعليه بالرياضات (...) فمضى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات المملوكة والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون والأضواء المنيوية ينابيع الـ « خرة » والرأي التي أخبر عنها زرادشت ورقع الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها » . تنمة النص الاول من التعليق اسابق من نفس المرجع ص ١٥٧ .

في الزرادشتية : *Xvarnah* <sup>(١)</sup> ؛ نور العزة ( 'خرة' بالفارسية ) انطلاقاً من هنا علينا ان نحاول إدراكاً جديداً موجزاً لفكرة الاشراق ولبنية العالم الذي تنظمه ولصورة الروحانية التي تعينها .

## ٢ - مشرق الأنوار ( إشراق )

١ - نلاحظ ونحن نجتمع الاشارات التي يعطيها السهروردي وشارحوه المباشرين ، ان فكرة الاشراق ( وهو اسم يعني السنى والبهاء واشراق الشمس عند طلوعها ) تبدو على نحو ثلاثي : ١ - فنستطيع ان نفهم منها الحكمة او الحكمة اللدنية التي يشكل الاشراق أصلها باعتبار انه يمثل ظهور واشراق الكائن معاً ، وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن ؛ وعندما يكشفه يقوده الى الظهور ( ويجعل منه ظاهرة *Phainomenon* ) . وكما ان هذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناء وبهاء الصباح وأول بريق للنجم ، كذلك فانه يعني في سماء الروح والمثالية لحظة تجلي المعرفة . ٢ - ونتيجة لذلك فإننا نفهم بالفلسفة المشرقية او بالحكمة اللدنية المشرقية ، عقيدة تستند الى محاضرة الفيلسوف للظهور الصباحي للأنوار المعقولة وانكاب مطالعها على الأرواح لدى مفارقة هذه الأرواح للأجساد . فموضوع الكلام هنا اذاً ، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها الى مشرق المعقولات الخالصة . ٣ - ونستطيع ان نفهم بفلسفة الاشراق فلسفة تشير الى حكمة الاشراقيين او المشرقيين اللدنية ، أي حكمة حكماء فارس

---

(١) *Xvarnah Kavaēm* : يضع لها المؤلف في هامشه ص ١٥٧ من المرجع السابق كلمة « كيان خرة » وكذلك في فهرست ص ٣٢٤ . يقول زرادشت : « خرة » نور يسلم من ذات الله تعالى ربه برأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بموته ، وما يشخص بالملك الأفضل منهم يسمى « كيان خرة » .

القديمة ؛ وهذا ليس بسبب موقعهم على الأرض وحسب ، وإنما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية ، بمعنى انها كانت مبينة على الكشف والمشاهدة الصوفية . فهكذا كانت فلسفة الحكماء اليونان القدماء في رأي الاشراقيين ، نفعي كل فلاسفة اليونان باستثناء تلاميذ أرسطو الذين كانوا يقتصرون على التفكير الاستدلالي والاحتجاج المنطقي <sup>(١)</sup> .

٢ - وإذا ، فان مفكرينا هؤلاء لم ينظروا اطلاقاً الى التقابل الاصطناعي الذي أراد نلّينو ان يقيمه بين فلسفة السهروردي الإشراقية و « فلسفة ابن سينا الشرقية » . فهم يستعملون مصطلحات « اشراقيين » و « مشرقيين » كيفما اتفق . فنحن بحاجة الى مصطلح وحيد لنقول به مشرقية - اشراقية معاً ، بمعنى ان موضوع الكلام هو معرفة مشرقية ؛ ومشرقية لأنها هي نفسها مشرق المعارف ( وتحضرنا بعض المصطلحات مبادهة : *Aurora consurgens* ، *cognitio matutina* ) . وليصف السهروردي ذلك فانه يعود الى حقبة من حياته كان موضوع المعرفة يحمده فيها بدون ان يستطيع له حلاً ؛ حتى كان ان أبصر ، وهو في حالة وسنر بظهور أرسطو حيث اشتبك معه في جدال فطين جداً . وهذه القصة تشغل عدة صفحات من أحد كتب السهروردي ونعني به كتاب « التلويحات العرشية » <sup>(٢)</sup> .

(١) هذه الفكرة تكرر لما ورد في مقدمة المؤلف نفسه على « مجموعة في الحكمة الالهية » ص XXVII تحت عنوان « المعرفة المشرقية » . فالمؤلف يأخذ كلمة لقطب الدين الشيرازي يقول فيها : « حكمة الانراق : اي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف ، او سكة المشاركة الذين هم اهل فارس وهو ايضاً يرجع الى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الأنوار العلية ولعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها . وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته فان اعتادهم كان على البحث والبرهان لا غير » . ثم يضيف المؤلف : « من هذا النص القصير نستطيع ان نستخلص ثلاث نتائج » وهي ما يقرأه القارئ اعلاه .

(٢) اي من الصفحة ٧٠ السطر الاول حتى الصفحة ٧١ السطر التاسع ؛ اي الفقرة ٥٥ بكاملها . =

ولكن أرسطو الذي يتحدث اليه السهروردي هو أرسطو افلاطوني صريح، بحيث لا يستطيع احد ان يحمله مسؤولية صولات المشائين الجدلية . فأول جواب يجب به الباحث الذي يسأله هو التالي « ارجع الى نفسك <sup>(١)</sup> » ، ثم يبدأ عندها تعلم تدريجي على معرفة النفس ثم على معرفة لاهي بنتيجة لتجريد ولا تمثّل <sup>(٢)</sup> لموضوع بتوسيط صورة شخصية ، وإنما معرفة بمائلة للنفس ذاتها وللأنانية ؛ فهي في جوهرها اذاً حياة ، نور ، ظهور ، شعور بذاته <sup>(٣)</sup> . وفي مقابل العلم التمثيلي الذي هو علم بالكلي المجرد او بالنطق ( علم صوري ) ، لدينا علم حضوري اتصالي شهودي ، واشراق حضوري تشرق به النفس على الموضوع <sup>(٤)</sup> ، وذلك بصفتها كأننا نورانياً ؛ أي انها تستحضر امامها وذلك بأن تستحضر نفسها . فظهورها هي نفسها لنفسها هو حضور هذا الحضور ، وهذا

---

= وقد نشر هذا الكتاب الأستاذ المؤلف مع بعض الكتب والرسائل الاخرى ضمن « مجموعة في الحكمة الالهية » في التشريمات الاسلامية ( رقم ١٦ استانبول مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ ) التي تصدر عن جمعية المستشرقين الالمانية .

(١) « ارجع الى نفسك فتتحل لك ، فقلت وكيف ؟ » السطر السابع ص ٧٠ من المرجع السابق .

(٢) هذا هو معنى كلمة *Re - présentation* بحسب ما تعرف ، ولكن المؤلف يضع لها في ص XXXIII من مقدمته في المرجع السابق تصور . فهو يضع « علم صوري » لـ *Connaissance représentatif* .

(٣) قارن هذا مع ص XXXIV من مقدمة المرجع السابق . ثم انظر الصفحة ٧٢ من الملتن ص ١ حتى ص ٤ : « قال واذا دريت انها ( النفس ) تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التمثل هو حضور الشيء لذات المجردة عن المادة ، وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتم لأنه يعم إدراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها ؛ اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها ، فيقدر تجربتها أدركت ذاتها وما غاب عنها » . وبالنسبة لكلمة أنانية فادولف يشير الى انها وردت « أنانية » في بعض المخطوطات وانه اختصار الشكل الاول بالاستناد الى شروح قطب الدين الشيرازي . انظر تعليقه رقم 43 من الصفحة المذكورة .

(٤) « وحصل للنفس إشراق حضوري على المبرر » . السهروردي . شروحه على التلويحات في طبعة المؤلف 325 a et b .

هو الحضور الظهوري او الاشراقي<sup>(١)</sup>. وهكذا ترجع حقيقة كل علم موضوعي الى شعور الانسان العارف بذاته . وكذلك الامر بالنسبة لكائنات جميع العوالم والأجرام النورانية كلها . فبفعل شعورهم بذواتهم نفس ، يصبحون حاضرين البعض امام البعض الآخر . وكذلك الأمر بالنسبة للنفس الانسانية وذلك تبعاً لارتفاعها نفسها من برزخ « منفاها المغربي » ، نغني عالم المادة الارضي . ويقول ارسطو جواباً على أسئلة الباحث الأخيرة ، إن الفلاسفة الاسلاميين لم يبلفوا من افلاطون حتى « ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته<sup>(٢)</sup> » ثم يقول له عندما يلاحظ تشاغله باثنين من كبار الصوفية : أبو يزيد البسطامي وسهل التستري ( أعلاه الفصل السادس ، ٢ و ٥ ) « أولئك هم الفلاسفة حقاً<sup>(٣)</sup> » . وهكذا تقوم « الفلسفة الاشراقية » بوصف الفلسفة والتصوف وصلاً لن يفترقا بعده .

٣ - ترجعنا هذه « السناعات الشروقية » الى التلاؤم الأصل الذي يشكل معنى هذه السناعات ، والذي يشهد السهروردي بأنه شاهده مشاهدة كشفت له « المنبع الاشراقي » الحقيقي . انه « نور العظمة » الذي يسميه كتاب الأبتساق بـ *Xvarnah* (خرّة بالفارسية او فر او فرّة بالـ *Parsie* ) . ودور

---

(١) مقدمة المؤلف في المرجع السابق ص XXXV الطور ١ حتى ٤ ، فهذه الفقرة ترجمة حرفية لها .

(٢) « ثم أخذ يثني على استاذة افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه ، فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه احد ؟ فقال ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته » . من المرجع السابق ص ٧٤ سطر ١ و ٢ .

(٣) « ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فإ التفت اليهم ورجعت الى أبي يزيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبدالله التستري وأمثالها فكأنه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضورى الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلاتق الميول فلم ( الزلفى وحسن مأب ، سورة ص آية ٢٤ و ٣٩ ) فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا » . المرجع السابق تنمة النص السابق حتى سطر ٧ .

هذا النور هو دور أولي في الفلك والأنثروبولوجيا المزدكيين . انه جلال الكائنات النورانية المتألثة ، وهو الطاقة التي تثبت الوجود في كل كائن ، انه 'حياً هذا الكائن ومصيره «وملاكه الشخصي» . وهو يمثل لدى السهروردي كإشعاع خالد يشعه نور الأنوار ؛ فعندما ينير بتسلطه الاشرافي ، جميع الكائن - النور الذي جاء منه ، فانه يحمله حاضراً ابدأ . وهذه هي بالتحديد فكرة تلك القوة القاهرة التي تفسر الاسم الذي يطلقه السهروردي ، أي اسم الأنوار القاهرة ، على الأنوار المتسلطة ، المسيطرة ، الملائكية ( والميكانيكية ) . ميكائيل كملك قاهر (١) .

وينشأ عن قهر « نور الأنوار » هذا الكائن النوراني الذي هو اول مقدم (٢) من الملائكة والذي يشير اليه شيخنا باسمه الزرادشتي يهن (٣) ( أول أمير سبنند (٤) او اول الملائكة المقربين عند الزرادشتية ) . فالعلاقة الأزلية

---

(١) لم نفهم المقصود هنا : لعله يعني جبريل اذ يقول السهروردي في حكمة الاشراف ص ٢٠٠ ر ٢١٠ : « ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق - يعني جبريل عليه السلام - وهو الأب الغريب من عطاء رؤساء الملوك القاهرة ، « دران بخش » ، روح القدس ، واهب العلم والتأييد ، معطي الحياة والفضيلة على المزاج الأتم الانساني ، نور مجرد هو للنور المتصرف في الصياحي الإنسانية ، وهو النور المدبر الذي هو « أسفهد للناسوت » وهو الشجر الى نفسه بالآثية » .

(٢) ار لعله يقصد « مقرب » وهي بمعنى « مقدم » . فالملائكة المقدمون او المقربون هم شيء واحد وإن كان السهروردي يستعمل الثانية كثيراً وأحياناً يقول رؤساء الملائكة .

(٣) يهن *Vohumanah* : « فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحد ، وهو للنور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية « يهن » . فالنور الاقرب فليد في نفسه غي بالاول » ص ١٢٨ المرجع السابق . وفي بعض مخطوطات الكتاب « يهان » وفيها : « وزعم الحكيم للفاضل زرامشت ان اول ما خلق من الموجودات يهن ثم أردبيشت ثم شهرور ثم اسفندا رمز ثم خرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير ان ينتقص من الاول شيء » .

(٤) أمير سبنند هي التصوير الحرفي لكلمة *Amahras pands* ، وكنا نريد ان نضع لها =



الناشئة بين نور الأنوار والفائض الأول ، هي العلاقة النموذجية الأصلية بين المشوق الأول والعاشق الأول . وتتبع عن هذه العلاقة نماذج على كل درجات الوجود فتتظم الكائنات جميعها في أزواج . وهي تعبر عن نفسها كقطبية قهر ومحبة (أعلاه الفصل الخامس ، ٣ وأدناه الفصل الثامن ، ١ . امباذوقليس المحدث في الاسلام) او كقطبية الاشراق والتأمل والاستغناء والفقر . وهؤلاء هم الأبعاد المعقولة التي تملأ المكان « ذي البعدين » (الواجب والممكن) في نظرية العقول المتسلسلة السينوية ، عندما يتداخل بعضها في تركيب بعض . وهكذا فمن توالد هؤلاء واولئك نتيجة لاشعاعاتهم وانعكاساتهم ، فإن «مُشَلَّ النور تبلغ الـ» ما لا يعدم ولا يحصى . فتمتة تنبؤ بأن هناك عوالم لا تحصى وراء كرة الثوابت في علم الفلك [ الهبة ] المشائي او البطليموسي <sup>(١)</sup> . وبهكس ما جرى في الغرب ، حيث قضى تقدم علم الفلك على علم الملائكة ، فان ما هنا علم ملائكة يضي بعلم الفلك الى ما وراء الترسيم التقليدية التي كانت تحده .

### ٣ - ترتيب الوجود <sup>(٢)</sup>

١ - تدبر امور عالم الانوار المحضة هذا طبقات ثلاث . فانطلاقاً من

---

== « اسفندرمذ » بالاستناد الى هاشم ص ٢٠٠ من «حكمة الاشراق» : « على ما سبق ، فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو اسفندرمذ وكذا طبيعة كل نوع مجرد عن كيميائه هو رب ذلك النوع ، فأرواب الانواع هي طبابع الانواع ومديراتها ، ولهذا سمى صاحب اخوان الصفا الطبايع بالملائكة المدير العالم » .

(١) « فلا يستمر على هذا الترتيب الذي ذكره المشاؤون » « كلة الاشراق » ص ١٣٩  
فقرة ١٥٠ سطر ٨ .

(٢) *Hierarchie des univers* : فضلنا ترجمتها بهذه العبارة لأنها عنوان المقالة اثنانية من كتاب « حكمة الاشراق » ص ١٢٥ . ولو ان مصطلح ترتيبات ممكن ايضاً لأنه ورد في ص ١٤٧ وص ١٤٩ في « مجموعة دوم مصنفات » كما ورد « الترتيبات المحيية » ص ١٤٥ وتأتي « ترتيب » للأنوار المحضة في ص ١٥٣ وترتيب ص ١٥٥ . الترتيب الطولي ص ١٤٤ والترتيب =

العلاقة الأصلية بين نور الأنوار وبين النور الاول المنبثق عنه ، بتعدد «الأبعاد» المدركة التي يتداخل بعضها في تركيب البعض الآخر ، يفيض عالم « الأنوار القاهرة الأولية » ، على نحو أزي . ولما كان بعض هذه الأنوار عللاً للبعض الآخر ، وكان فيض بعضها منبثقاً عن البعض الآخر ، فإنها تؤلف ، والحالة هذه ، ترتيباً هابطاً ، يسميه السهروردي « طبقات الطول »<sup>(١)</sup> . ان عوالم الملائكة هذه هي التي يشير اليها السهروردي باسم (أنوار الأصول الأعلىون) او باسم « عالم الامهات » ( وينبغي التفريق بين معنى « امهات »<sup>(٢)</sup> كما يريد السهروردي وبين معناه المستعمل للدلالة على العناصر ) . وهذا الترتيب لعالم الامهات الملائكي ينتهي بالوصول الى الكائن عن طريقين .

فن جهة ، تؤلف « ابعاده الايجابية » ( من قهر واستغناء وتأمل ايجابي ) سلكاً من الملائكة لا يكونون عللاً للملائكة آخرين ، ولكنهم يبقون على قدم المساواة في ترتيب الفيض . هذه الأنوار تؤلف « طبقات العرض » ؛ انها تؤلف ، ايضاً ، « ارباب الأنواع »<sup>(٣)</sup> ، الممثلة ذاتياً مع المثل الأفلاطونية لا

---

= للعقلي في ص ١٤٩ وفي هامش ص ١٧٦ . ويرد ترتيب البرازخ في ص ١٥٣ وترتيب الثوابت ص ١٤٩ وترتيب القواهر ص ١٧٨ وترتيب الوجود ص ٢٢٥ . والمؤلف يستعمل هذه الكلمة كقابل للترتيب عند الملا صدرا الشيرازي في اكثر من موضع ، كما يستعملها في مقابل « حدود » عند الاسماعيلية .

(١) « وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلي فأيضاً بعضها عن بعض غير حاصل منها شيء من الاجسام لشدّة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية » هامش ص ١٤٥ من المرجع المذكور .

(٢) « هي الامهات اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس والاجرام والهيئات » هامش ص ١٧٩ من المرجع السابق سطر ٤ .

(٣) « ارباب الانواع » وهذا مسار لقولنا انواع الانواع في رأي قطب الدين الشيرازي « نوع هذه الانواع وهو رباها » ص ١٤٤ من المرجع السابق س ؛ من الهامش . وهذا الرب يكون قائماً بذاته في عالم النور ثابتاً ، س ؛ من المتن من الصفحة المذكورة . وللقائم النوري هو المسمى بالمثل الافلاطونية في رأي السهروردي وقطب الدين الشيرازي ص ١٤٣ هامش رقم 7 . وانظر خصوصاً ص ٥٣ ؛ من « المطارحات » فصل « في اثبات العقول التي هي ارباب الانواع » .

على انها كليات متحققة ، طبعاً ، بل على انها أقانيم من النور . وثمة أسماء لكبار الملائكة الزرادشتيين ، ولبعض الملائكة ( كمايزاد ؟ ) ترد نصاً ، عند السهروردي ، بأسمائها الحقيقية ، كما يظهر في « طبقات الطول » كذلك ، ملاك الانسانية ، او الروح القدس وهو جبريل او العقل الفعال عند الفلاسفة .

ومن جهة ثانية فالأبعاد المدرّكة السلبية ( كالاتقار ، والاشراق السلي ، والعشق *Amour* والشوق الذي هو ايضاً افتقار ) كلها تؤلف « كرة الثوابت » التي تشترك فيها بينها جميعاً ، والتي تؤلف مجموعتها الكوكابية التي لا تحصى ( كما يكون من أمر كل فلك من افلاك الترسيمة السينوية بالنسبة للعقل الذي ينبثق عنه ) عدد من الفيوضات تجسّم قسم اللاوجود الذي يحتويه كانه المنبثق عن نور الأنوار – اذا ما عايناه منفصلاً صورياً عن مبدئه الاول – نقول ان هذه الفيوضات تجسّمه في مادة سماوية لطيفة .

وأخيراً يفيض عن سلك كبار الملائكة هذا سلك جديد من الأنوار يسيطر فيه الملائكة الكبار المثاليون على الأنواع ويسيطرون امورها ، على الاقل فيما يتعلق بالأنواع العليا . هؤلاء الملائكة الكبار يقابلون في علم الملائكة السينوي ما يدعوه ابن سينا بالملائكة – الانفس والانفس الفلكية والانفس البشرية . ولكن السهروردي يشير اليها باسم مقتبس عن الفروسية الإيرانية القديمة وهو أنوار « اسبهيد » ( أي قائد الجيوش ) وان تسميتها هذه ووظيفتها لما يذكر بالـ *Hegemonikon* عند الرواقين .

٢ – بالرغم من اننا لم نرسم هنا إلا الخطوط المريضة لعلم الملائكة عند السهروردي ، فانه يتبين لنا انه انقلاب عميق لترسيمة العالم ( الطبيعي ، والفلكي والماورائي ) المتوارث منذ الفارابي وابن سينا . فليس فلك القمر هو

(١) او « الأنوار الاسفهدية » وذلك في ص ٢٠٨ و ٢٢٣ و ٢٢٤ و ٢٣٦ من كتاب « حكا الاشراف » .

الذي يشكل الحد بين العالم السماوي والعالم المادي المتبادل ، كما هي الحال في المشائية . بل هي « كرة الثوابت » التي ترمز الى الحد بين الملائكي ، عالم النور والفكر ( روح آباء ) وبين العالم المادي المظلم ، عالم « البرازخ »<sup>(١)</sup> . هذه الكلمة النموذجية « برزخ » تدني في علم المعاد الأمر المتوسط بين أمرين ، وفي علم الكون العالم المعلق ( وهو عالم المثال ) . اما في فلسفة السهروردي الاشراقية فهي تأخذ معنى أوسع وأشمل ، فتشير عامة الى كل ما هو جسم ، الى كل ما هو « حاجز » [ صياصي ] او « مسافة » ، والذي هو بمجد ذاته ليل او ظلمات .

ان ما يشير اليه مفهوم « البرزخ » لأمر أساسي اذاً ، في مجمل طبيعيات السهروردي . فالبرزخ هو ظلمة محضة ، وهو يمكن ان يوجد على هذه الحال حتى ولو كان النور قد انسحب منه . فهو ليس اذاً نور بالقوة ، او كائن تقديري مضمحل بالمعنى الأرسطي ؛ ولكنه ، في حيال النور ، سلبية محضة ( تلك السلبية الأهرمانية كما يفهمها السهروردي ) . واذاً ، يكون من الخطأ ان نشيد على هذه السلبية أي تفسير سبي لأي عمل ايجابي . كل نوع هو بمثابة « ايقونة » لملاكه وهو ضرب من السحر يقوم به هذا الملاك في « البرزخ » الذي هو في حد ذاته موت وليل مطلق . انه فعل نوراني يتدفق من نور الملاك ؛ إلا ان هذا النور لا يدخل في تركيب هيولاني مع الظلمة . من هنا كل النقد الذي توسع به السهروردي حيال المبادئ المشائية من الكائن بالقوة ،

---

(١) انظر في ذلك مقدمة المؤلف على « مجموعة في الرسائل الالهية » ص LII تعليقه رقم ٨٦ « عالم البرزخ » ، وهو ما يسميه الفلاسفة « عالم المثال المطلقة » . ويقول الملا محسن فيض ( تليد للملا صدرا ) فيه في كتابه « الكلمات المكنونة » ص ٧٠ - ٧١ من ط ١٢٩٦ بومباي : « وفيه تجسد الارواح وتروح الاجساد وتنشخص الاخلاق والاعمال وتظهر المعاني بالصور المناسبة لها ، بل ظهور الاشباح في المروايا وسائر الجواهر الصلبة والماء للصابي ايضاً فانها كلها من هذا العالم » . كما يسمى بـ « عالم المثال المعلق » و « عالم الحبال » و « عالم الاشباح المجردة » ويسمى في لسان اهل الشرح بالبرزخ .

والمادة ، والصور الجوهرية ، الخ .. ان الطبيعيات عنده ، مسيرة دون شك ، بتريسة علم الكون المزدكي الذي يقسم الكون الموجود الى مينيوي [ وهو العالم النوراني ] ( سماوي ، لطيف ) وكيتي ( ارضي ، كثيف ) ( ١١ ) ولكن تفسيره لهذه الامور يميل الى الاقتباس عن المانوية . وهذه النظرة للعالم تتضمن من حيث بنيتها ، عند السهروردي ، علماً في ما بعد الطبيعة هو علم لماورائيات الماهية ؛ اما الوجود او الماهو موجود ، فما هو إلا وسيلة لاعتبار الماهية . ولكنه لا يضيف اليها شيئاً في الواقع المحسوس . ولقد أشرنا آنفاً الى ان صدرا الشيرازي سوف يضطلع بنقل « وجودي » لهذا الاشراق ملتجئاً في ذلك الى علم في ما بعد الطبيعة يعطي الأولوية والقيمة لما هو موجود لا لما هو هو .

٣ - وتنتظم تريسة العوالم ، والحالة هذه ، وفقاً لتصميم رباعي ( ١٢ ) :

( ١ ) « .. كما أخبر الحكيم الفاضل والامام ( والتي في بعض المخطوطات ) الكامل زرادشت الأذربيجاني عنها في كتاب الزند ( اي الزند أفستا ) حيث قال : العالم ينقسم الى قسمين : « مينيوي » وهو العالم النوراني الروحاني ، و « كيتي » وهو الظلماني الجسدي ( يعني در زيات بهاري ودر اوستا ) ، ولأن النور الفائق من العالم النوري الأعلى ... يستضيء الأنفس ويشرق أتم من اشراق الشمس يسمى بالفلوية « خرة » ( الخ ... تعلب على مامش ص ١٥٧ من كتاب « حكمة الاشراق » للشهرزوري وقطب الدين الشيرازي .

( ٢ ) « ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على ان العوالم اربعة : أنوار قاهرة وأنوار مدبرة وبرزخيان ، وصور مطلقه ظلمانية ومستمرة فيها المذاب للأشقياء » . المرجع السابق ص ٢٣٢ فقرة ٢٤٧ ثم يليها هذا الهامش : انوار قاهرة : وهو عالم الانوار الجردة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام وهم عاكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون . و أنوار مدبرة : وهو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبديّة الفلكية والانسانية ، وبرزخان هو الثالث وهو عالم الحس ( ... ) والمعنى ان ثالث العوالم ، عالم الاجسام ، فيها اي في الظلمانية ( التي هي العالم الرابع ) للأشقياء . وفي المستنيرة النعم للسعداء ... وهو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال ... ويقول قطب الدين في شرحه ( ان افلاطون وسواء من الأقدمين يقولون ) : ان العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر ، والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق .

(١) فهناك عالم العقول المحضة ( أي الأنوار الملائكية الكبرى للسالكين الأولين ،  
والعقول الكروبيون ، و « الامهات » ، والعقول المثالية ) وهذا هو عالم  
« الجبروت » . (٢) وهناك عالم الأنوار التي تدبر أمر جسم من الأجسام (صيصية  
[ مفرد صياصي ] <sup>(١)</sup> ) أي عالم الانفس الساوية والانفس البشرية ؛ وهذا هو  
عالم « الملكوت » . (٣) وهناك « البرزخ » ، المزدوج المتألف من الكواكب  
الساوية ومن عالم عناصر ما دون القمر ، وهذا هو عالم « الملك » . (٤) وهناك  
عالم المثال ، المتوسط بين العالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة وبين العالم  
المحسوس . والعضو الذي يدرك هذا العالم هو الخيلة النشيطة ؛ وليس هذا  
العالم بعالم « المثل الافلاطونية » ، ولكنه عالم الصور و « المثل المطلقة » ؛ وعبارة  
« المطلقة » هذه تعني ان هذه المثل ليست حالة في قوام مادي ( كما يحل اللون  
الاجبر في جسم احمر ) بل ان لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرآة .  
انه عالم نعت فيه على كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحالة  
لطيفة ؛ وهو عالم من الصور والظلال الدائمة ، المستقلة ، الذي يشكل عتبة  
للدخول عالم الملكوت . وهناك تقوم المدن الصوفية : « جابلقا » و « جابرص »  
و « هورقليبا » <sup>(٢)</sup> .

---

(١) « الصياصي » ، وهي الابدان لأنها جمع صيصية وهي كل ما يحسن به . قطب الدين . شرح .  
هامش ص ٢٠١ من « مجموعة دوم مصنفات » .

(٢) انظر تعليقا ص ٣١٧ وكلام المؤلف نفسه . وهذه تتمته : « وفي عالم المثل المطلقة  
توجد المدن الصوفية جابلقا وجابرص » انظر التلويحات فقرة ٥٥ . والمطارحات فقرة ٢٠٨ .  
يقول السهروردي في المطارحات : « مما جرى بيني وبين الحكم (...) ارسطاطاليس ( انظر  
فقرة ٥٥ من التلويحات ) في مقام جابرص » حيث تكلم معي شيعه » . ويقول قطب الدين في  
شرحه على ص ٢٣٤ فقرة ٢٤٧ من « حكمة الاشراف » : « عالم الاشباح المجردة : وهو الذي  
أشار اليه الاقدمون ان في العالم وجرداً مقدارياً غير العالم الحسي لا تتنامى عجائبه ولا تحصى  
مدنه . ومن جهة تلك المدن جابلقا وجابرصا . وهما مدينتان لكل منهما ألف باب ولا يحصى ما  
فيها من الخلائق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته » . ويقول في شرحه بهامش ص ٢٤٢ :  
« وذكر في المطارحات ان جميع السلاك من الأمم المختلفة يشبثون هذه الاصوات لا في مقام =

لقد كان السهروردي ، على ما يبدو ، اول من قال كينونياً بعالم المثال هذا؛ ولسوف يأخذ القنوصيون والصوفيون في الاسلام بهذه الفكرة فيتكلمون عنها ويتوسمون بها . ان أهمية هذا العالم لكبيرة في الواقع . فهو يأتي على الصعيد الاول من الوجهة التي تفتح على مصير الكائن الانساني . اما وظيفته فمن نواح ثلاث . اذ به تم القيامة ، ذلك انه عمل « للأجسام اللطيفة » ؛ وبه تتحقق صحة الرموز التي أشار اليها الأنبياء كما تتحقق صحة جميع التعابير الناجمة عن الرؤى ؛ وبالتالي فيه يتم « التأويل » ، ذلك التفسير الذي يمود بمعطيات الوحي القرآني الى حقيقتها الروحية الحرفية . بدون هذا العالم لا يمكننا القيام إلا بتشبيهات ومجازات . كما انه بعالم المثال هذا تنحل الأزمة القائمة بين الفلسفة واللاهوت ، بين المعرفة والايمان ، بين الرمز والحكاية . ولم يعد ثمة ضرورة للاختيار بين افضلية التأمل الفلسفي وبين افضلية اللاهوت ، ذلك ان طريقاً آخر يأخذ مجراه وهو بالتحديد طريق الحكمة الشرقية .

ان صدرا الشيرازي يدخل عالم الوجدان المتخيل هذا في عداد عالم الملوكوت ؛ لذا تنتظم العوالم عنده بمقتضى تصميم ثلاثي . ولكننا بقنا نميز منذ الآن ما قد يعنيه فقدان « عالم المثال » هذا ؛ وهو فقدان قد يجيء نتيجة للفلسفة الرشدية ( انظر الفصل الثامن ، ٦ ) ؛ من هنا يوسعنا ان نميز فيه ، الخط الفاصل بين المشرق ، حيث تسيطر تأثيرات السهروردي وابن عربي ، وبين المغرب حيث تنطور « المشائية العربية » الى « رشدية سياسية » . وبينما اعتاد المؤرخون ان يروا في « الرشدية » ، « العروبة » ، والكلمة الأخيرة في الفلسفة العربية ، تقدم لنا « الفلسفة الاسلامية » عوضاً عن ذلك معبناً لا يفتي من المناهل والثروات الفكرية .

---

==جاءلغا وجابرصا ايالذين ما من مدن عالم عناصر المثال، بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير المعائب الذي هو عالم افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة .

## ٤ - الغربة الغربية

١ - يجب ان نضع معنى ووظيفة قصص السهروردي الرمزية ذات التعليم الروحي ، حول فكرة العالَم المعلق ؛ اذ تم « دراميتها » في عالم المثال . ففي عالم المثال هذا يعاود الصوفي ادراك مأساة تاريخه الشخصي في خبطية عالم غيبي هو عالم أحداث الروح . فعندما يعطي المؤلف رموزه هيئة ما ، يكشف في نفس الوقت معنى رموز الايجاءات الالهية . فالأمر هنا ليس متعلقاً بمجموعة من المجازات وإنما بالتاريخ القدساني السري الذي يتم في الملكوت فلا تراه الحواس الخارجية ، وإنما تتأثر معه الحوادث الخارجية العابرة .

وأكثر القصص التي توضح هذه الإشارة الأساسية هي « قصة الغربة الغربية » . فالحكمة الدنية « الشرقية » يجب ان تقود العرفاني الى ان يعي « غربته الغربية » أي ان يعي حقيقة عالم البرزخ بصفته « غرباً » متقابلاً مع « مشرق الأنوار » . وإذن فان هذه القصة تمثل تعليماً يقود الصوفي الى أصله أي الى مشرقه . والحال هو ان الحدث الحقيقي الذي يتم بواسطة هذا التعليم ، يفترض وجود عالم المثال *Mundis imaginallis* وجوداً مستقلاً ، كما يفترض ان للتخيّل قيمة معرفية تامة . وهنا بالذات يجب ان نعرف كيف ولماذا ينحط التخيّل *Imaginatif* الى وهمي *Imaginaire* ، والقصص *Recits* الى روايات *Romans* اذا استغنينا عن هذه التخيّل .

٢ - والقضية الكبرى التي تشغل العرفاني « الشرقي » هي ان يعرف كيف يمكن للغريب ان يعود الى حماه . فالحكميم الالهي الاشراقي لا يفصل ولا يمزج البحث الفلسفي عن التحقيق الروحي . فالملا صدرا ، في صفحة مركزة جداً من شرحه الواسع على كتاب الكليني ( الكافي ) وهو واحد من الكتب الرئيسية عند الشيعة ، أعلاه الفصل الثاني ، ملاحظات أولية ( يصف روحانية [ منهج ] الحكماء الاشراقيين كبرزخ جامع ( يعني كبين - بين ) بين طريق



الصوفيين ، الذي ينزع أساساً الى التطهير الداخلي وبين طريق الفلاسفة الذي ينزع الى المعرفة الحاصلة <sup>(١)</sup> . أما السهروردي فيرى ان التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتناهة الشديد اذا لم تقترن بالتكوين الفلسفي المسبق ، أما الفلسفة التي لا تنزع ولا تهدف الى تحقيق روحاني شخصي فليست سوى ادعاء خالص . ولهذا فان كتاب حكمة الاشراق الذي يمثل *Vada - mecum* عند الفلاسفة الاشراقيين ، يبتدىء بإصلاح المنطق ليخلص الى ضرب من الـ *Memento* الذهولي . وعلى هذا المعنى ينحو الكثير من الكتب الأخرى المشابهة <sup>(٢)</sup> .

فإنذ مطلع الكتاب ، في المقدمة ، يصنف المؤلف الحكماء . فهم يحصلون للعلم التأمل [ البحث ] والتجربة الروحية ، او يمتازون [ يوغلون ] في الواحدة ويضعفون في الأخرى . والحكيم الالهى هو الذي يتوغل في هذه وتلك انه الحكيم المتأله ( باليونانية *Theosis* <sup>(٣)</sup> ) . ولهذا فان مفكرنا

---

(١) الصفحة المقصودة هي الصفحة ٤٤٦ من شرح الملا صدرا على اصول الكافي او بالتحديد الصفحة الثانية من شرحه على الحديث الاول من الباب الثاني ( باب طبقات الأنبياء والرسل ) يقول الملا صدرا : « والألتى ان يمزج السالك الى الله بين الطريقين ، فلم تكن تصفيته خالية عن التفكير ولا تفكره خالية عن التصبب ( الصفاء ) ، بل يكون طريقه برزخاً جامعاً بين الطريقين كما هو منبج الحكماء الاشراقيين اذ لا منافاة بينها » . وانظر كذلك المقالة القيمة التي يعقدها المؤلف حول « مقام ملا صدرا في الفلسفة الايرانية » في الصفحة ٣٥ من ترجمته للمربية بمجلة الدراسات الادبية التابعة لكلية الآداب بالجامعة اللبنانية ؛ ثم قارن ذلك مع تعليقنا بعد التالي .  
(٢) « ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين : في ضوابط الفكر وفيه ثلاث مقالات ، وفي الانوار الالهية وفور الانوار ومبادئ الوجود وترتيبها وفيه خمس مقالات » حكمة الاشراق ص ١٣ .

(٣) المرجع المقصود هو الصفحة ١٢ من كتاب حكمة الاشراق ، او بحسب اشارة المؤلف نفسه في غير هذا الكتاب ( اي في المقال المذكور اعلاه في التعليق قبل السابق ) من ص ١٠ الى ص ١٣ . يقول السهروردي ( اول فقرة ٥ ) : « والمزاتب على طبقات كثيرة وهي هذه : حكم إلهي متوغل في التأله عديم البحث ؛ حكم مجاث عديم التأله ؛ حكم إلهي متوغل في البحث والتأله ؛ حكم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضميمه ؛ طالب لتأله والبحث ، طالب لتأله فحسب ؛ طالب للبحث فحسب » . وبالنسبة للحكيم الالهى راجع تعليق المؤلف في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » رقم ٣٥ ص ٣٨ .

سيردودون هذا القول - بأن الحكمة الالهية الشرقية تمثل بالنسبة للفلسفة ما يمثله التصوف بالنسبة للكلام ( أي بالنسبة للجعلية المدرسية في الاسلام ) - وكأنه مثل سائر . والنسبة الروحانية السني يدعيها السهروردي هي ذات منزى كبير . فتجد من جهة ان « سبيل الله *Levain eternel* »<sup>(١)</sup> ، يمر بقدماء الحكماء الاغريق ، المتقدمين على سقراط ، الفيثاغوريين ، الأفلاطونيين وينتقل الى المتصوفة: ذو النون المصري وسهل التستري ؛ ومن جهة أخرى نجد ان سبيل حكمة الفرس القدماء ينتقل الى أبي يزيد البسطامي والحلاج وأبو الحسن الخرقاني من المتصوفة . وقد يكون هذا تاريخاً بلا ريب ، أقامه الوجدان ولكن فعل الوجدان هذا يزيده بلاغة . فهو يؤكد لنا ( بعد المحادثة السرية مع ارسطو ) على انه لا يمكن بعد ان تفصل الفلسفة عن التصوف في روحانية الاسلام السامية ، الا اذا تبنيينا او انتميينا الى « طريقة » ، أما السهروردي فما اتمى الى طريقة ابدأ .

٣ - ومن هنا يتبين لنا معنى الجهد الاصلاحى والخلقى الذي قام به السهروردي في الاسلام . فاذا ما ادعينا قصر الاسلام على الدين الظاهري الشرعي السلفي ، لم يكن جهد السهروردي الا عصياناً ، وهذه هي الناحية الوحيدة التي رآها بعض المؤرخين في قضية السهروردي وكذلك في قضية الاسماعيليين وجميع العرفانيين الشيعة ، كما في حالة ابن عربي ومدرسته . وفي المقابل ، فاذا كان الاسلام كاملاً ، هو الاسلام الروحاني ( الذي يضم الشريعة والطريقة والحقيقة ) عندها يحل جهد السهروردي في قيمة هذه الروحانية ويتقضى منها . وهذا هو المعنى الروحاني للوحي القرآني ، المعنى الذي يفسر

---

(١) « كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو فوق إمام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من كان قبله من زمان رالد الحكماء هرمس » ، حكمة الاشراق ص ١٠ . « وأرسطو أخذ العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن ابنانقلس وهكذا خلف عن سلف » . نفس المرجع ص ٣٠٤ .

ويبين الاتجاهات النبوية والحكمة القديمة كما يظهر معناها المستور . والحال هو ان التشيع لم يكن منذ أصوله (أعلاه الفصل الثاني) غير هذا الاسلام الروحاني الكامل . فتمه اذن اتفاق مسبق ، ان لم يكن أكثر من ذلك ، بين الحكماء الالهيين الاشرائيين والحكماء الالهيين الشيعة . وهذا الاتفاق ملموس حتى لدى مفكر اشراقي كابن أبي جهور ( الذي لا يزال يحتفظ بتأثيره على المدرسة الشيعية حتى أيامنا هذه ) بمعنى أنا نجد قبل مدرسة اصفهان والمير داماد والملا صدرا الشيرازي . فتمه جهد يتجه من هنا ومن هناك صوب الباطن ، صوب المعنى الداخلي الروحاني . ومن هنا كان السر في النور من مناقشات المتكلمين المجردة العقيمة . فبعد السهروردي يصل الفلسفة بالتصوف ، كما ان جهد حيدر آملي في القرن الثامن هـ / الرابع عشر م ( شأنه في ذلك شأن اسماعيلية ما بعد الموت ) يجعل الشيعة يلحقون بالتصوفين الذين نسبتهم دعوتهم ومرابهم . وهكذا فان الحكمة الالهية والعرفان الشيعي يتم واحدهما الآخر .

والسهروردي يضع في قمة ترتيبه للحكماء الحكيم الذي يتوغل في الفلسفة وفي التجربة الروحانية [ التأله ] . فهذا هو القطب الذي لا يستطيع العالم ان يستمر بدونه حتى ولو كان خفياً مجهولاً من الناس « كليه »<sup>(١)</sup> . وتلك مسألة من المسائل الشيعية الكبرى ( أعلاه حديث الامام الاول الى تلميذه كميل بن زياد ) . فـ « قطب الاقطاب » بالمعنى الشيعي هو الامام ، ووجوده الخفي يفترض فكرة الغيبة الشيعية ( غيبة الامام ) ، ويفترض معها فكرة دور الولاية الذي يلي دور النبوة ، بعد خاتم النبيين . هذه الولاية ليست ( أعلاه الفصل الثاني ، أ ) سوى اسم « النبوة الباطنية الباقية » في الاسلام .

---

(١) فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث . فله الرئاسة وهو خليفة الله (...). فان المتوغل في التأله لا يخفى العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب ، اذ لا بد للخلافة من التلقي . ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً مكتشفاً ، وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب » . المرجع السابق ص ١٢ .

وفقهاء حلب لم يخطئوا ذلك أبداً ، فقد كان موضوع الدعوى التجريبية في محاكمة السهروردي ، الموضوع الذي انتهى به الى الاعدام ، هو انه كان ينادي بأن الله يستطيع ان يخلق نبياً ، في الحال لو أراد ، او في أي وقت يشاء . ولكن المقصود هنا ليس النبي المشرع وانما النبوة الباطنية ؛ وهذا القول ينم عن فحوى شيعية . وهكذا فان السهروردي قد عاش مائة والعربة الغربية ، حتى غايتها سواء في حياته او في موته متشهداً من اجل الفلسفة النبوية .

### ٥ - الاشراقيون

١ - الاشراقيون هم الخلف الروحي للسهروردي ؛ ويستمر هذا الخلف ، في ايران على الاقل ، حتى أيامنا هذه . اول هؤلاء الاشراقين ، من حيث التاريخ ، هو « شمس الدين الشهرزوري » الذي يتصف باخلاصه لشخص « شيخ الاشراق » . وتشاء التناقضات ان تكون سيرة حياة هذا الفيلسوف مجهولة تماماً ، وهو الذي وضع كتاباً لـ « تاريخ الفلاسفة » . نعلم ان السهروردي عندما سجن في قلعة حلب ، كان يرافقه تلميذ شاب يدعى « شمس » . ولكن قد يكون من المستحيل ان نجزم بأن هسذا التلميذ الشاب هو « شمس الدين الشهرزوري » نفسه . لا سيما اذا ما أخذنا بعين الاعتبار ان الشهرزوري لم يتوفى ، على ما يبدو ، الا في حدود الثلث الاخير من القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد . ومهما يكن من امر فاننا ندين للشهرزوري بشرحين يكتسبان أهميتهما من الاضافات الشخصية التي توسع صاحبنا بها : الأول شرح لكتاب « التلويحات » ، للسهروردي ، والثاني شرح لكتاب « حكمة الاشراق » . وقد أفاد من الشهرزوري ، على ما يبدو ، اثنان ممن جاءوا في عقبه : هما « ابن كتونة » ( المتوفي عام ٦٨٣ هـ / ١٢٨٤ م ) في شرح له لأول هذين المؤلفين ، و « قطب الدين الشيرازي » في شرح له لثانيتها ( وقد انتهى تأليفه عام ٦٩٤ هـ / ١٢٩٥ م ) .

واننا لندين للشهرزوري ايضاً بمؤلفات ثلاثة اخرى: ١) « تاريخ الفلاسفة » وهو يشمل فلاسفة الاسلام والفلاسفة الذين جاءوا قبل الاسلام . وسيرة السهروردي ، التي نجلدها في هذا الكتاب ، من أكمل السير التي نعرفها عن الرجل . ٢) « كتاب الرموز » ، حيث يؤكد المؤلف على بعض البواعث الفيشاغورية - المحدثه . ٣) موسوعة فلسفية ولاهوتية ضخمة بعنوان « رسالة الشجرة الالهية والاسرار الربانية » وهي تتسع لكل ما جاء عند سابقيه من تعاليم ومبادئ . ويكثر في هذه الموسوعة ذكر اخوان الصفا ، وابن سينا ، والسهروردي . وقد أنهى وضعها عام ٦٨٠ هـ / ١٢٨١ م ( بعد موت السهروردي ، اذن ، بما يناهز التسعين عاماً . لدينا من هذه الموسوعة ست مخطوطات او سبع ، تشتمل على اكثر من ألف صفحة من القطع الكبير ) .

٢ - لقد كان السهروردي بعيد النظر . فهو قد قتل في ذهنه نوعاً من « سلك الاشراقين » المؤلفين حول كتابه الأساسي « حكمة الاشراق » . وإذا يستعمل التعبير القرآني « اهل الكتاب » ( وهم الذين لديهم كتاب مُنزل من السماء ) فهو يشير الى « سلك الاشراقين » على انهم « اهل هذا الكتاب » ( اي . الجماعة المؤلفة حول كتابه الراهن ، كتاب الحكمة المشرقية ) . وثمة ميزة اخرى ذات مغزى أبعد مدى . فعلى رأس هذه الجماعة سوف يكون هناك « قيّم بالكتاب » يستحسن الرجوع اليه لكشف المعنى المستور في الصفحات المستعصية . ( وجد الشهرزوري من حقه ان ينسب هذه الصفة لنفسه ) . لكن هذه العبارة ، « قيّم الكتاب » ، تستعمل في التشيع للدلالة على الامام ووظيفته الاساسية ( انظر الفصل الثاني ، أ ، ٤ ) . ولا شك في انه ليس من قبيل الصدق ان يلجأ السهروردي الى عبارة شيعية خاصة ، بعد ان أشار في مقدمة كتابه الكبير الى دور « القطب » . فقد وُجد دائماً ، بالفعل ، اشراقيون في ايران ؛ ولم ينتقص من وجودهم حتى في أيامنا هذه ، بالرغم من ان جماعتهم ليس لديها اي تنظيم خارجي ولا يعرف لها « قيّم بالكتاب » .

٣ - لقد وجد فعلاً ، على مرّ العصور ، من أثرت فيهم افكار شيخ الاشراق ، بمقدار او بآخر ، وأولئك الذين كانوا إشراقيين في الوقت الذي نادوا فيه بمذهب بالمعطيات المستضافة المتتالية . يبقى ان نبحث عن التأثير الذي كان لمبادئ الاشراق ، مثلاً ، على كلّ من نصير الطوسي ، وابن عربي ، وعلى شراح هذا الاخير من الايرانيين الشيعة ( انظر القسم الثاني (١) ) . ان التأليف بين الاشراقيين ، وابن عربي ، والتشيع ، أمرٌ واقع تمّ عند محمد بن ابي جمهور . وفي حدود القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين ، حدث انطلاق عجيب ؛ فقد شرحت اعمال السهروردي بتوسع كبير ؛ فقام « جلال الدوّاني » ( المتوفي عام ٩٠٧ هـ / ١٥٠١ م ) و « غيث الدين منصور الشيرازي » ( المتوفي عام ٩٤٩ هـ / ١٥٤٢ م ) بشرح كتاب « هياكل النور » ، وشرح « ودود التبريزي » ، كتاب « اللوائح المهداة الى عماد الدين » ( عام ٩٣٠ هـ / ١٥٢٤ م ) . اما مقدمة كتاب « الحكمة المشرقية » ، والقسم الثاني منه ( وهو أهم قسم في الكتاب ) فقد نقل الى الفارسية بتوسع ، بالإضافة الى شرح « قطب الشيرازي » ، وقام بهذا النقل صوفي من الهند هو « محمد شريف ابن الهروي » ( ويعود تاريخ هذا العمل الى عام ١٠٠٨ هـ / ١٦٠٠ م ) . اما « مير داماد » ، وهو المعلم الاكبر في مدرسة اصفهان ، فقد اتخذ من كلمة « إشراق » اسماً يذيل به كتاباته ؛ وأعطى تلميذه الملا صدرا الشيرازي ( المتوفي عام ١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م ) دروساً ترتدي طابعاً شخصياً خاصاً عن كتاب « الحكمة المشرقية » ، يؤلف مجموعها مصنفًا قيمياً بذاته .

في هذا الوقت نفسه كانت البادرة الطيبة ، الصادرة عن فعل ايماني ، التي قام بها الامبراطور المغولي « أكبر » ( المتوفي عام ١٦٠٥ م ) دافعاً لخلق تيار من المبادلات الروحية الغزيرة بين الهند وإيران ، رافقها غدوات وبحيئات عدة

---

(١) لم يصدر بالفرنسية حتى الآن .

قام بها عدد من الفلاسفة والصوفيين . وقد كان أعوان « أكبر » جميعاً من المتأخرين بمذاهب الاشراق . في هذا المناخ بالذات ازدهرت الترجمات من السنسكريتية الى الفارسية ، كما ساهم كذلك بالمحاولة الكبرى وبالحلم الديني الكبير الذي حلم به « أكبر » ، جماعة من زرادشتي شيراز وجوارها ، هاجروا برفقة كبيرهم « أزار كيوان » الى الهند في حدود القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد . يتنازع بين هؤلاء « فرزانه بهرام فارشاد » الذي نقل قسماً من مؤلفات السهروردي الى الفارسية بأمانة ودقة . وهكذا وجد الزرادشتيون ضمن هذا « المناخ » الذي خلقه « أكبر » ، ما يسترعي اهتمامهم في مؤلفات السهروردي ، باعث حكمة فارسي القديمة .

هذه السطور القليلة كافية لتوحي الينا بالتأثير العجيب الذي كان لمؤلفات السهروردي على مرّ العصور . وان تأثيره اليوم في ايران لا ينفصل عن تأثير المفكرين الشيعة الذين تمثلوا مقاصده ، لا سيما الملا صدرا ، والذين نهجوا نهجه ( حتى عبدالله النوروزي ، و « هادي السبزواري » دون ان يغرب عن الاذهان الموقف الاساسي للمدرسة الشيعية ) . اما اليوم فنادر ما يكون الفيلسوف إشرافياً دون ان ينتمي ، بمقدار او بآخر ، الى مدرسة الملا صدرا الشيرازي . من هنا ان « مستقبل » السهروردي في ايران يرتبط بتجديده للنظرة الميتافيزيقية التقليدية ، ذلك التجديد الذي ترسم معالمه حول مؤلفات معلم شيراز .

## هنري كوربان

السهروردي المقتول

مؤسس المذهب الإشراقي

---





سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

ها نحن أولاً بسبيل التحدث عن شخص وإنتاج يمثلان لحظة جوهريّة في تاريخ الفكر في الإسلام . لكن على خلاف ما حدث بالنسبة إلى أسماء لماعة من متكلمي وفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي ممن كان لبعض مؤلفاتهم التي ترجمت إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر أثر حاسم في تطور التفكير في العصر الوسيط بأوروبا ، - نقول إنه على خلاف هذا لم يظفر السهروردي الحلي ، وكان معاصراً لابن رشد ، بشرف الترجمة إلى اللغات الأوروبية. ومن هنا مضى عهد تأثير المؤلفات العربية في لغتها ، واستطاع أن يفتي ثماره ، دون أن يذكر اسمه ؛ بل لازلنا حتى اليوم لا نملك غير بعض الترجمات أو النشرات الحديثة لمؤلفاته الصغيرة ، دون أن يكون لدينا عرض شامل لأثناء مذهبه . وعلينا أن نقرر أن هذا المذهب يلوح أمامنا كأنه مركب من عناصر متباينة معقدة ، تجد وحدتها في الطابع الخاص لشخصيته، حتى إن كل محاولة لإيجاد عرض شامل لفكره تضطربنا إلى توزيع العمل على ميادين عدّة ، كما أن هذه المحاولة نفسها تدعو إلى تحليل يعرف التسليم بالسر المحيط بنهاية مؤسسه المحزنة. والعلم بهذه المصاعب هو في الوقت نفسه اكتشاف لما في شخصية هذا الرجل وإنتاجه ومصيره من نواحٍ إلى الاهتمام والتشويق .

توفى السهروردي <sup>(١)</sup> وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين ، في الخامس من شهر رجب سنة ٥٨٧ (= ٢٩ يولييه سنة ١١٩١) . وللتمييز بينه وبين من يشابهونه في الاسم أطلق عليه المزارخون لقب « الشيخ المقتول »،

(١) اسمه الكامل : شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي .

يرمون من ورائه ألا يدعوه باسم «شهيد» . ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب «مقتول» إلا بمعنى «شهيد»، وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب «شهيد»<sup>(١)</sup> . ولهذا يجب أن نتخذ من هذا الموت نفسه حايماً لنا في هذا التحليل ، لأنه إذا كان صحيحاً حقاً أن الإنتاج هو علة وجود كل شخص ، وجوهره وغايته ، فإن موت السهروردي يمكن أن يتبدى لنا ، لا على أنه عرض ، أو حادث ، حتى لو كان أليماً أسيان، بل على أنه كمال فعل يلوح أنه أهاب به وتنبأ . وليس من شك في أن ثمت سر استفهام لا يمكن أي تحليل تخطيه وتجاوزه ، بيد أننا سننقاد إلى هذا المقام ، على أنه المبدأ والنهاية التي يتجمع عندها دوافع من مصادر متباعدة تتوحد . والحق أنه بدون هذا التفسير الفريد الذي سيضع « في المقام الأول»<sup>(٢)</sup> الذي لا تزحزح عنه دوافع يمكن دائماً بيان أن من الممكن العثور عليها عند آخرين، نقول إنه بدون هذا سنضطر إلى الاختصار على وضع ثبوت بأفكار ستتحل إشاراتنا - هذه الإشارات القيمة كل القيمة حينما نعرف نقطة البدء في تلاقيها - إلى تجريدات تافهة ، متداولة في مثل

---

(١) راجع : «تقديسات الشيخ الشهيد» (مجموعة من الأناشيد والصلوات) ، مخطوط استانبول ، راجب رقم ١٤٨٠ ، ورقة رقم ١١٨٢ (قارن هـ . رتر «فيلولوجيات» رقم ٩ ، في مجلة «الإسلام» ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ ص ٢٨٥ ، H. Ritter : "Phelologica" (Der Islam

(٢) قارن التبيين الاستهلاكي لكتاب ماسينيون : «عذاب الصلح» باريس سنة ١٩٢٢ ج ٢ ص ٤٦١ - ص ٤٦٣ L. Massignon : La Passion d'al- Hallâj . وقد حرصنا هنا على الإشارة بصراحة ووضوح إلى الشروط اللازمة للتفسير التاريخي الذي يسمح لنا بأن نفهم (أعني أن نتحقق) «من خلال الأمثال ، القصد الرئيسي لمذهب ما» .

هذا الوسط المحدود اجتماعياً أو ذاك ، إذا اقتصرنا على حساباتها سلعاً للتجارة .

والمسائل التي نحن بسبيل إثارتها يمكن أن ترتب على الصورة الإجمالية الثلاثية التالية :

أولاً : ما هو مبلغ علمنا الحقيقي بحياة السهروردي وإنشاء مؤلفاته ؟

ثانياً : سنرى أن هذه المؤلفات تشتمل على طائفتين كبيرتين : مقالات ميتافيزيقية ، أو عروض مذهبية بالمعنى الأعم ؛ ومقالات في صورة تشبيهات وأمثال، في الأولى تبلغ مسائل الحكمة الإيرانية تمام وعيها النظرى، تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة، فعلى أى نحو إنَّ يقوم هذا الاقتران الذى يقدم لنا انتقالاً إلى « نوع » آخر مختلف تماماً ، ألا وهو الانتقال من رتبة « العقل » إلى رتبة « الروح » ، إلى لغة الأنبياء الذين يخربون الأمثال ؟

ثالثاً : على أى نحو يجب علينا فهمُ هذا الانتقال، كيما يتيسر لنا بيان المعنى والصورة الدقيقة للذين يتخذهما الإسلام والتوحيد عند السهروردي ، لا برغم بل بفضل تعمقه النظرى ؟

## ١- حياته ومؤلفاته

لدينا إلى جانب الأخبار التي تركها لنا الرواة - وكلهم ينقل بعضهم عن بعض بدرجات متفاوتة - وثيقة ترجع أهميتها الكبيرة إلى صنورها عن تلميذ مباشر هو الشهرزورى (المتوفى سنة ٦٤٨ هـ = ١٢٥٠) ، شارح مؤلفات أستاذه، ومؤلف هو نفسه لكتاب جامع، كتب بروح المذهب («الشجرة الإلهية») (١) . وفيه نشاهد الحماسة والإخلاص اللذين لا حد لهما والذين أثارهما الشيخ في نفس التلميذ وهو لا يزال في نخارة الشباب ؛ كما

---

(١) اسمه الكامل : شمس الدين محمد بن محمود الشهرزورى الإشراقى . وفي كتابه «نزهة الأرواح وروضة الأقراح » عرض التسلسل « التاريخى » - مبتدئاً من آدم - للفلاسفة والأنبياء ؛ ولهذا الترتيب أهمية من أجل تحديد « إسناده » المذهب الإشراقى ، في نظر هذا التلميذ الذى تأثر فى هذا بأستاذه الشهرزورى نفسه . والقسم الخاص بترجمة حياة الشهرزورى فى « نزهة الأرواح » قد نشره أوتو اشبيس وخنك بعنوان : « ثلاث رسائل » . اشتوت تجرت سنة ١٩٣٥- G . Spies & Khattak : tisos (راجع المراجع فى آخر هذه المقالة) . ومن الواضح أن أى عرض شامل لهذا المذهب يجب أن يعنى بمصنفات الشهرزورى . وله شرح على رسالتين رئيسيتين : « التلوينات » و « حكمة الإشراف » (قارن : رتر ، الموضع المذكور آنفاً ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٨) . وإلى جانب هذه الشروح تتضمن مؤلفات الخاصة الكتب التالية : « كتاب الرموز والأمثال » (بروكلمن ، « تاريخ الأدب العربى » ج ١ ص ٤٦٨ - ص ٤٦٩) ؛ و« خلاصة مذهبه بعنوان : « الشجرة الإلهية » وهو بحث ضخمة (٣١٨ ورقة فى مخطوطة ببرلين رقم ٥٠٦٣) .

نشأه وهو يرد بعنف رائج الطعنات التي وجهت ضد شيخه ، يريها إلى صدور الذين اتهموه من فقهاء وفلاسفة. وهذا الإخلاص الذي يشبه الإخلاص الذي جمع بين أحمد الغزالي (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ = ١١٢٩ م) ، أخص المتكلم المشهور ، وبين تلميذه عين القضاء الهمداني (المتوفى سنة ٥٢٦ هـ = سنة ١١٣١ م) (١) - له شهادة لها كل قيمتها من الناحية النفسانية .

ولد السهروردي في مستهل النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي (بين سنة ١١٥٠ م = ٥٤٥ هـ وسنة ١١٥٥ م = ٥٥٠ هـ) (٢) . ثم ذهب إلى المرافة ، وهو لا يزال صغيراً ، ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلي (٣) ، فتعلم عليه مع المتكلم المشهور فخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م) الذي تابع النقد الذي بدأه الغزالي ، حتى

(١) فيما يتصل بهذا الصوفي المصطفي ذي الشخصية الجذابة ، راجع « الشكوى » التي كتبها وهو في سجنه ، نشرها وترجمها محمد بن عبد الجليل في « المجلة الآسيوية » journal Asiatique . ج ١١٦ سنة ١٩٢٠ عند ١ - ٢ . وفيما يتعلق بالتشابه بين حالته وحالة السهروردي ، راجع ما سنقله بعد في نهاية هذا البحث .

(٢) إلى جانب الفصل الطويل الذي عقده السهروردي ، إليك أهم المصادر من حياته : ابن أبي أصيبعة ، نشرة ملر . ج ٢ ص ١٦٧ - ص ١٧١ ؛ ابن خلكان ، « وفيات » ، ترجمة دي سلاتن ، ج ٤ ص ١٥٢ وما يليها ؛ عماد الدين ؛ « البستان الجامع » ، نشرة كلود كاهان Claude Cahen ، راجع بعد ؛ القزويني ، « آثار البلاد » ، نشرة فستفلك ص ٢٦٤ ؛ ياقوت ، « إرشاد الأديب » ، نشرة مرجوليث ، ج ٢ ص ٢٦٩ وما يليها - وليس المجال هنا طبعاً مجال التحقيق النقدي للمصادر .

(٣) فيما يتصل بالشيخ مجد الدين الجيلي الذي تعلم عليه فخر الدين الرازي في مراغة ، راجع ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ٢٣ .

استطاع أن يجعل من كل وسائل الجدل الموروثة عن الفلاسفة اليونانيين نوعاً من الأورغانون<sup>(١)</sup> ومن المعلوم أن السهروردي قد ارتحل بعد ذلك إلى أصفهان<sup>(٢)</sup>؛ ومن ثم بدأت لديه حياة التنقل والأسفار، مهتماً بفشيان الجماعات الصوفية، محباً للوحدة التي هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك

---

(١) بين هاول كراوس حديثاً الصلة بين إنتاج فخر الدين الرازي وإنتاج السهروردي . في بحثه بعنوان : « مناظرات فخر الدين الرازي » ، في مضبطة المعهد المصري جـ ١٩ سنة ١٩٣٧ من ١٩٤ تعليق رقم : Paul Kraus : Les controverses" de Fakhr al Din al Râzi, Bulletin de l' Institut d' Egypte.

والكلمة التي كتبها قزويني (المراجع المذكور ، ص ٢٦٤) جلية العبارة ، وتقول إنه قامت بين هذين المعاصرين مباحثات ؛ ولم يقع نظر فخر الدين الرازي على نسخة من كتاب «التلويحات» إلا بعد وفاة السهروردي ، فلما رآه أعجب به . لكن ماذا كان رأى كل منهما في الآخر ؟ يلوح مما أورده الشهرزدي (راجع « النزعة » ص ١٠٠) أنه إذا كان فخر الدين الرازي من المعجبين بالسهروردي ، فإن هذا كان أكثر تحفظاً في حكمه على معاصره. لكن يمكن أن نكون هنا بإزاء حكايات شائعة عامة يطبقها الرواة كما هي على العلماء من كل الأجيال .

(٢) يروي الشهرزدي (« النزعة » ص ٩٤) أن السهروردي اطلع على كتاب «البصائر» لعمر بن سهلان الساواجي (= الساري) في أصفهان ، وابن سهلان هذا مؤلف لشرح بالفارسية على إحدى الرسائل الصوفية لابن سينا : « رسالة الطير » (نشر النص العربي ميرز في « رسائل صوفية ... لابن سينا » ، لندن سنة ١٨٨٩ - ١٨٩٤ : Meh- ren Traités mystiques d' Avicenne , Leyden). كما يلاحظ أن السهروردي نفسه قد ترجم نص هذه الرسالة إلى الفارسية . (وهذه الترجمة مع شرح ابن سهلان نشرهما اثبيس وختك في « ثلاث رسائل » Three treatises ص ٢٩ - ص ٨٩ ؛ وقد قمنا نحن بتحقيق هذا قبل تلك النشرة ؛ راجع « المجلة الآسيوية يولييه - سبتمبر سنة ١٩٢٥ ص ٢١ - ص ٢٢) ونون أن يكون في وسعنا بعد تقدير الصلة الإيجابية بين السهروردي وابن سينا - حاسبين حساب النقد الذي يوجهه إليه - =

فى معارج اهل الطريق . وكان يفضل الإقامة بديار بكر : وقد أهدي إلى أمير خربوط ، عماد الدين قره أرسلان ، كتابه المسمى باسم هذا الأمير : «كتاب الألواح العمادية» .

عم كان يبحث فى هذه الرحلات الطوال ؟ فى تعليقة صغيرة كتبها فى نهاية « المطارحات » وأوردها لنا الشهرزورى ما يكشف عن نواعى همومه قال : « وهو ذا قد بلغ سننى إلى قريب من ثلاثين سنة ، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ؛ ولم أجد مَنْ عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا يؤمن بها » .

فهل نحن هنا بإزاء شكاة صادرة عن خيلاء غريبة ، أو نحن بالآخرى أمام اعتراف بإخفاقه فى بحثه الطويل عن رجل فى مثل إيمانه وله نظرة فى سعة نظراته، وعنده القدرة على إبراك معانى الفلاسفة وضرب أمثال الأنبياء ؟ إن السهروردى لم يلق الاضطهاد من جانب الفقهاء وهدمهم، بل تلقاه كذلك - كما يحدثنا مؤرخ حياته - من جميع الفلاسفة العقلين الذين ينسبون إلى الوهم عالم الحقيقة الروحية الكشفية الذى من أجله عاش الشيخ (السهروردى) ومات، وبالجمللة فإن أصحابه الحقيقيين إنما هم

---

= نلاحظ إذن أن السهروردى قد أصبح على صلة بمذهب ابن سينا فى أصفهان نفسها . وقيامه بهذه الترجمة يحدد لنا - إلى حد ما - مصدر إلهامه فى استخدام التشبيهات والرموز ، هذا مع حساب عوامل أخرى عدة ؛ وثمت على الأخص مشابهة ظاهرة بين هذه الكتابات وبين بعض فقرات من الكتب المستورة . وأخيراً نضيف أن السهروردى قد أهدي أحد كتبه خصيصاً إلى أصدقائه فى أصفهان (هـ بستان القلوب» ، راجع رتر تحت رقم هـ) .



سلفه الذين يكونون سلسلة من الحكماء وأنبياء الفرس واليونان يتجاور فيها زراشت وأفلاطون ، أو قبله مباشرة من جماعات هي امتداد للسلسلة التي بدأها الخلاج - ويدعوه باسم أخيه - وأعنى بها تلك الجماعات من المخلصين التي نشأت إبان رحلاته ومقاماته ، وهم الذين يوجه إليهم في مستهل كل كتاب من كتبه التحية التالية : إخواني ! معشر صبحي ! ... !  
 فهل استطاع هؤلاء أن يصونوا المذهب عن الخطر المزبوح الذي كان على الشيخ أن يواجهه كيما يرتفع بالمذهب إلى ذلك المستوى الروحي الذي لا يصبح فيه التقابل الشائع التافه بين تأليه الإيمان الوضعي ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجرى في داخل الفكر الحر المجرد ؟ - تلك مسألة أخرى .

وعلى هذا النحو قسم الشيخ معظم أيامه بين بلاد الروم وبلاد الشام، حتى تلك الرحلة إلى حلب التي لم يعد منها، بعد ملايسات وظروف سنعرها في نهاية هذا الفصل. ولنقف الآن عابرين عند بعض التفاصيل الشائعة التي رأى تلميذه المعجب به ، الشهرزوري ، أن من واجبه ذكرها. فقد ذكر عنه أنه كان مستوى القامة ، يضرب شعره ولحيته إلى الشقرة؛ وأنه كان يعيل إلى السماع ، أعنى إلى الموسيقى . وكان يبدي احتقاراً لكل مظاهر السلطان أو الأبهة الدنيوية ، وكان في بعض الأحيان يلبس ثوباً واسعاً طويلاً ، وعمامة زاهية الألوان ، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا في ثياب مهلهلة ، ومراراً ثالثة كان يقنع بارتداء خرقة الصوفية. وهاك لمحة طريفة. روى ابن رقيقة (١) فقال : «كنت أنا وأياه (أي السهروردي) نتمشى في

(١) اسمه الكامل : سديد الدين محمود بن عمر، الملقب بابن رقيقة. راجع ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢١٩ - ص ٢٢٠ و ج ١ ص ٢٠٠. ولد سنة ٦٤٤ هـ أي بعد السهروردي بقرابة اثنتي عشرة سنة وكان تلميذاً ملازماً لغفر الدين الماريني؛ =

جامع ميفارقين وهو لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء، وعلى رأسه فوطة مفتولة، وفي رجله زربول، وذأني صديق لي، فأتى إلى جانبي وقال: ما جئت تماشي إلا هذا الخريندا؟ فقلت له: اسكت! هذا صيد الوقت، شهاب الدين السهروردي، فتعاضم قولي وتعجب، ومضى.

وهذا النوع من عدم الاكتراث للاعتبارات الاجتماعية كان يقوم عنده على استقلال ذاتي مطلق. وقد عبر أحد أصدقائه الخالص، فخر الدين (١) المارديني، عن حاله مع إخوانهما فقال: ما أذكى هذا الشاب وأفصحه! ولم أجد أحداً مثله في زمانى. إلا أنى أخشى عليه، لكثرة تهوره وأستهتاره وقلة تحفظه، أن يكون ذلك سبباً لتلفه! وهى مخاوف وتوقع كان لها ما يبررها ويا أسفاه! فإن هذا التهور هو الذى دفع بالشيخ الشاب (السهروردي) إلى مجابهة الفقهاء والعلماء فى حلب وقد تأمروا على القضاء عليه عند السلطان صلاح الدين، ولم تستطع صداقة ابنه، الملك الظاهر، أن تنقذه من ذلك المصير.

---

= قد عاين الصلة الوثيقة التى ربطت بين الشيخين فقد روى الكثير من الأخبار الخاصة بالسهروردي. والملمحة التى أوردها هنا الشهرزوى قد نقلها بحرفها ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٦٩.

(١) فخر الدين المارديني: ولد فى ماردين ومات بها فى ٢١ من ذى الحجة سنة ٥٩٤، ولزمه مسيد الدين ابن رقيقة. راجع ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٩٩ - ص ٢٠١. وكان طبيباً، وشرح ابن سينا، وقام بالتدريس فى أماكن عدة منها دمشق. ويورد ابن أبى أصيبعة النص العرفى لرايه فى السهروردي، مرويّاً عن ابن رقيقة. وقد أضاف هذا إليه أنه لما بلغ شيخنا فخر الدين المارديني قتله، قال لنا. ليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبل، وكنت أخشى عليه منه ١٢. ابن أبى أصيبعة، ج ٢ ص ١٦٧ - ص ١٦٨. وقد غادره السهروردي لما أن قام برحلته المشققة إلى حلب.

ذلك هو الرجل الذي ذكر له الشهرزورى ثبوتاً حافلاً بالمؤلفات ، بعد أن أتى على وصف باطن لرسالاته الصوفية مرسومة داخل إطار هذه التفصيلات . فقد ذكر أسماء ٤٩ مؤلفاً ، ولا شك فى أن هذا الثبوت غير كامل (١) . والجزء الأكبر منها يشير إلى كتب ألفت بالعربية ؛ والجزء الآخر بالفارسية ؛ وقسم ثالث يحتوى على ترجمات لمؤلفاته العربية إلى الفارسية قام بها هو نفسه . وعلى رأسها جميعاً كتاب « حكمة الإشراق » (٢) ، الذى عدّه السهروردى نفسه مؤلفه الرئيسى ؛ وفيه عرض تنظيمى كامل لمذهب الإشراق فى مجموعه . وهذا اللفظ والمعنى الذى يدل عليه يعبر بدقة عن اللفظ والمعنى اليونانيين للكلمتين ἑλὲν αὐψὲς ὠω/οἰσὺν اللتين تدلان على أن ظاهرة إشعاع النور الأصيل هى الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود . وبهذه الفكرة الرئيسية ، فكرة « الإشراق » ، ندخل تراً فى صميم الحكمة الأفلاطونية المحدثه . وحالة السهروردى هى فى المرتبة الأولى دعوة لنا إلى دراسة الأفلاطونيين المحدثين ، وبخاصة المتأخرين منهم ، من أمثال أبرقلس ودمسقيوس من بين الأتباع المتأخرين لمدرسة أثينا ؛ فعند هؤلاء الممثلين المتأخرين للاهوت الأفلاطونى المحدث ، الذى ربما لم يفقه لاهوت آخر حتى اليوم فى عمقه النظرى ، نشاهد وجود

(١) ينقصه مثلاً : « كنف الغطا لإخوان الصفا » ، وقد حللناه فيما بعد .

(٢) توجد له نشرة طبع حجر بطهران سنة ١٨٩٨ م (= سنة ١٣١٦ هـ) مع شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٧١١ هـ = سنة ١٢١١ م) ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م) . وتوجد منه مخطوطات معروفة كثيرة جداً (راجع رتر ، ص ٢٧٥ وما يليها) .

حال للكيان الدينى لا تتفصل عن حركة العقل. وهذا الوجود الدينى يعبر عن نفسه لدى أبرقلس بتنظم التراتيل التى هى عناصر ليتورجيا شخصية. وهذا التحقيق بالفعل لرؤية نظرية تماثل تماماً التراتيل والمزامير التى نجدتها ونقرؤها عند السهروردي (١). ويجب ألا ننسى، إلى جانب هذا، أن كل الكيان الدينى لهؤلاء الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين كان يقوم على ظاهرة يمكن أن ننتعها « كتابية » بالمعنى الأوسع الاشتقاقى الذى يجعل محاورات أفلاطون « والكتب المستورة » و « الوحي الكلدانى » تكون فى نظرهم نوعاً من « الكتاب المقدس » يمارس فيه الفكر نشاطاً « تفسيرياً » فى جوهره (٢).

(١) راجع اتسلر ، « فلسفة اليونان » ، ج ٢ ق ٢ ، الطبعة الثانية ، ص ٧٠٦ وما يليها . وهذه « العلاقة الشعائرية » بالإلهية ، الموجودة عند الأفلاطونية المحدث ، يجب البحث فيها وتحليلها قبل أن يحكم الإنسان . فى هذا الاتجاه أو ذاك الآخر ، على الاتفاق أو عدم الاتفاق بين « الفلسفة » اليونانية والدين « المنزل » . ونحن نعلم أنه قد نسبت إلى سان جريجوار دى نيپازز تراثية هى فى الواقع من وضع أبرقلس ، وظل الاعتقاد بصحة هذه النسبة قائماً لعهد طويل (حتى نشره يان Jahn سنة ١٨٩١) ، وهذا الفعل الشعائرى « يكشف » بدوره عن موقف يقاوم كل أحاييل العقل الديالككتيكى الذى يقبل ترتيب الصلة بين الله والإنسان . ولما يتصل بحالة السهروردي ، راجع ما سنتوقله بعد .

(٢) فى مقابل العمل « البنائى التركيبى » ، لمذهب ما ، « والفهم » يبدأ عمله من نص يؤخذ على أنه أساس وغاية فى أن واحد معا . والجهاز التفسيرى لا يبنى ويركب ، ولكنه يجعل الموضوع ينكشف بفضل عمل هذا الجهاز إبان هذا العمل (قارن اتجاه البحث فى « طيمائوس » من اياميليوخس حتى أبرقلس ، إلى فهم الأشياء « الفزيائية » فهماً « لا هوتياً ») . وهذه « الإحالات » (بالمعنى الموجودى) بوصفها قوانين عملية التفسير ، هى التى يجب تحليلها ! قارن : بيرشتر فى « جنغياكون » برلين سنة ١٩١٠ ص ١٢١ وص ١٤١ وما يليها) . ولأننا نخلط بين الجهاز التفسيرى وبين الفكر البنائى التركيبى محدث غالباً أن نقول بثنائنا بلزاء « رمز » و « شئ » « تحكمى » ، وبالجمله فإن الجهاز التفسيرى هو الأساس =

وفى صميم «ظاهرة الكتاب المقدس» هذه نشاهد ظهور اسم نبيّ إيران، زرادشت، بوصفه القائم على هذا التداخل الدينى بين اليونان وإيران وهو التداخل المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة. ونحن نعلم الآن أنه كان فى زمان أفلاطون - كما يشهد بذلك حال إينوكس الكنديى - صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية فى آسيا الصغرى (١). والمهم لدينا أن نسجل أن هذا التوجيه للأهوت النظرى ، الذى ينظر فيه إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت، لم يندثر فى سنة ٥٢٩م بإغلاق مدرسة أثينا وفى آخر الفلاسفة اليونانيين إلى بلاط ملك الفرس، كسرى وإنما استمر قائماً كجزئومة «فلسفة خالدة» فى عالم الحضارة العربية الفارسية استمر استمراراً حرم منه الغرب (وكان عليه أن ينتظر عصر النهضة ومرسيليو فتشينو) .

ومن وجهة النظر هذه سيتبدى لنا إنتاج السهروردي لا على أنه ثورة فى الفكر، أو استئناف استكشاف حاسم، بل على أنه الأوج الذى سيشتع منه الإلهام قدماً حتى فارس الحديثة ؛ والممثل الأبرز لمذهب الإشراق فى القرن السابع عشر كان هو أستاذ أصفهان الأكبر صدر الدين الشيرازي. المتوفى سنة ١٦٤٠م (= سنة ١٠٥٠ هـ) (٢) . ولهذا فإن الشرح = فى المنطق وهو الذى يحدد طابعه ، لا العكس . وهذا مهم جداً ليس فقط فيما يتصل بطريقة تفسير القرآن عند السهروردي مثلاً ، بل وأيضاً فيما يتصل بالطابع العام للمنطق فى العربية .

- (١) راجع ريتسنشتين ، « أفلاطون وزرادشت » (محاضرات مكتبة فارينورج ، سنة ١٩٢٤ - سنة ١٩٢٥) ، لبيتسج سنة ١٩٢٧. Reitzenstein , Plato und Zarathustr.
- (٢) راجع خصوصاً : عبد الله الزنجاني : « الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي » (مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ، سنة ١٩٢٠) وبعض أوجه الترابط =

الكامل لإنتاج السهروردي في مجموعه لا يفترض معرفة المؤلفات اليونانية فحسب، وكيفية انتقالها إلى العرب عن طريق الترجمات السريانية، بل وأيضاً يفترض معرفة الأدب الأبيستاقى عامة ، والأدب الفهلوى المتأخر ؛ ومثل هذا الشرح أو التحليل يجب عليه أيضاً أن يحسب حساباً لما نعرفه عن اللاهوت والليتورجيا الفلكية عند الصابئة، لأن بعض التراتيل التى يوجهها السهروردي إلى ملائكة الأفلاك فى معائلة ظاهرة معهما (١) . كما يجب علينا أخيراً أن نحلل حالة الفكر الفلسفى فى الإسلام بعد تأثير نقد الفزالى، وهو نقد لعله أن يكون أشد إيغالا من نقد كُتت ، لوجاز لنا أن نقارن بينهما. فإن فعلنا هذا كله ، فإننا نكون قد جمعنا مواد ذات أهمية كبرى ، بيد أن الغاية الأخيرة التى هدف إليها السهروردي، والقصد الذى يجعل عنده معنى كل هذه العناصر فى وحدتها حاضراً بينا لن يكون قد ظهر لنا بعد، فهذا القصد يجب أن نبحث عنه فى اتجاه آخر .

وفى مجموع العنوانات التى يقدمها لنا المؤرخون الذين كتبوا عن حياته، والذى يشير ثلثها تقريباً إلى كتب نعرفها ، نستطيع أن نميز - وهذه ميزة هذا الإنتاج - مصنفات كتبت بصورة منظملة لمباحثات مذهبية، ومن

---

= المهمة جداً قد أوضحها سالون بينس فى كتابه : «نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين»، برلين سنة ١٩٣٦ ( فى فهرست الكتاب تحت المادة S . Pines : Beitrage zur is lamischen Atomenlehre ) .

(١) فى « الواردات والتقييدات » ، راجع رتر ، الموضع المذكور ، ص ٢٨٥ برقم ٣٦ ومصادر المقارنة تبحث عنها كل الكتب ذات الروايات الجامعة التى تكون « أسطورة الصابئة » .

ناحية أخرى سلسلة من الرسائل التى تتبدى على هيئة رؤى ، وحكايات ذات توجيه صوفى . أما أن هناك ترتيباً يجب اتباعه فى قراءة هذه المؤلفات ، فهذا هو ما بينه السهروردى نفسه ، مثله مثل الأفلاطونيين المحدثين الذين رتبوا محاورات أفلاطون ترتيباً يتناسب ومقتضيات تكوين التلاميذ <sup>(١)</sup> . وما علينا أن نسأل عنه هو أن نسأل عن العلة فى الانتقال من صورة العرض المنطقى إلى الصورة التى كتبت بها الأقوال الموضوعية على هيئة أمثال ، لا يمكن تعلم معناها وتلقينه ، بل يجب أن تُتلقى كهبة ، هبة هى عينها الموهبة التى توحى بها <sup>(٢)</sup> . ثم أن نسأل ثانياً عما إذا كان هذا الانتقال ، هذا « الخروج » ، يجد علة وجوده فى العناصر المعروضة نفسها ، أو بالعكس إنما يجدها فى مقتضى لا يمكن أكمل عرض تركيبي مذهبي أن يفى به . وبهذا المقتضى يرتبط السهروردى عن قصد وشعور بتيار الاتجاهات الصوفية المنبثقة عن تعليم الحلاج : وهو نوع من « الاستبطان التجريبي » للقرآن يجلب خطر القتل على المؤمن المدعو لتحقيق التوحيد باطنياً ، كما حدث لموسى حينما دعى لمحادثة سرية على جبل الطور .

---

(١) فالسهروردى يشير مثلاً إلى أن دراسة « حكمة الإشراق » يجب أن تسبقها دراسة « المشارع والمطارحات » ، وهذه يجب أن تسبقها دراسة كتاب « التلويحات » ، ( رتر ، برقم ٢٦ ) .

(٢) يقول السهروردى فى كلمة التصوف : « ألسنت تعلم أنه كما أن قوى المخلوقات عاجزة عن أن تعطيك الوجود ، فكذلك هى عاجزة عن أن تهيك الاستعداد للسلوك روحياً فى طريق الحقيقة ؟ كلا ! أن الله هو الذى يهب لكل شيء طبيعته ثم يهديه . وقدرته هى التى توجدك وكلمته هى التى توجهك » .

## ٢ - المقالات الميتافيزيقية

### والمقالات فى صورة أمثال

فى كتاب السهروردى الرئيسى، «حكمة الإشراق»، إشارتان شخصيتان فيهما توجيه لنا فى هذا البحث . إحداهما نقد موجه ضد نقطة معينة من الفزياء العلوية عند أرسطو<sup>(١)</sup> . ولعلها ألا تكون ذات دلالة كافية كيما نستخلص منها بياناً عن حياته يسمح لنا بترتيب المؤلفات التى خلفها شيخ الإشراقيين ترتيباً تاريخياً ، بيد أنها مع ذلك ذات أهمية كبرى لإيضاح تركيب مذهبه .

والسياق الذى تقع فيه ينتسب إلى المقالة الثانية من القسم الثانى من الكتاب فبينما القسم الأول من هذا الكتاب يبحث فى أسس « الفكر » من حيث المعايير المنطقية نرى أن القسم الثانى عرض لنظرية النور ، ومراتب الأنوار ، ابتداء من نور الأنوار ، بوصفه الموجود الأول والظاهر الأول، مارين بدرجات الأنوار القاهرة ، حت نصل إلى الأنوار المهيمنة على الأنواع والأجسام ، ومن بينهما النور المهيمن على الإنسان (وعلى كل إنسان) وهو

---

(١) راجع «حكمة الإشراق» ، ص ٣٦٧ - ص ٣٧١ .



الذى يطلق عليه السهروردي اسم « أسفهد » (١) . والمناسبة التى أفضت إلى ذلك النقد هى مسألة « الإمكان الأشرف » ، وهى « أن الممكن الأخص إذا وجد ، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد » ( « حكمة الإشراق » ص ٣٦٧ ) . والإفاضة فى هذه المقدمات يفضى حينئذٍ إلى نقد المشائين نقداً وإن بدا أنه يستأنف حجج الأفلاطونيين ضد أرسطو ، فإنه فى الواقع موجه بإيحاء وإلى غاية خاصين به . ويقوم خصوصاً على أساس لوم المشائين على تحديد عدد العقول المفارقة بالعقول العشرة المحركة للأفلاك السماوية ، إذ بهذا سيكون وجود الأشياء والإضافات المحسوسة غير مفهوم ولازال أساس ، ومع أن هذه الإضافات وتلك الأشياء يجب - بسبب كونها ممكنة - أن تكون كلها مسبقة بالماهية العليا والإضافة المعقولة اللتين تحاكيها . وهذه الماهيات الخالصة هى فى مصطلح الإشراقيين « النور القاهر » . ولا يمكن إثباتها بالبرهان العقلى ، لكن قدر لبعض الحكماء الذين انسلخوا عن هياكل أبدانهم مثل أفلاطن ( المقصود أفلوطين ) وهرمس وأغاثانازيمون وأناباذقلس ومن سبقهم من حكماء الهند والفرس - أن يشاهدوا هذه الأنوار القاهرة . وإذا كان الناس فى الفلك يعتبرون رصد شخص أو شخصين للقول بأمور فلكية ، فكيف لا تعتبر الأرصاد الروحانية التى قام بها أولئك الذين كانوا

---

(١) هذا لقب كان يحمله دهاقين طبرستان ، جنوبى بحر الحزر ، وقد ظلوا على مكانتهم مهدياً طويلاً بعد الفتح الإسلامى : أسبادهيتى < أسبهيد > فى العربية : أسفهد . راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية ج ٢ ص ٤٧- Gruudriss der iranischen Philolo- gie ويرد هذا اللفظ يستدعى الانتباه ! ويلرح أنه يذكر بلفظ يناظره فى اليونانية مثل ηγεμονιχόν .

أساطين الحكمة والنبوة ٩ « من لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة » ، كما فعل « صاحب هذه الأسطر » ، أى السهروردي وهو يخبر عن نفسه إذ كان فى بادئ أمره « شديد الذب عن طريقة المشائين فى إنكار هذه الأشياء ، عظيم الميل إليها ، وكان مصرّاً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » ( « حكمة الإشراق » ، ص ٢٧١ ) ، وبلا بقاء أسيراً لفرقاء سماوية تجهل ملكوت الأنوار الصافية ، القاهرة .

ويجب أن نوجه اهتمامنا إلى المصطلح حتى نتحقق من أن هذا النقد يرمى إلى أكثر من مجرد استئناف حجاج الأفلاطونيين ضد ما وجهه أرسطو من نقد إلى مذهب أفلاطون فى الصور أو المثل . فإشعاع الأنوار القاهرة التى تتكثر إلى غير نهاية بالانعكاس والشفوف ، يسميه السهروردي باسم « منويت » وهو اللفظ الفارسي المقابل لأحد القسمين الكبيرين فى الكونيات الأبتستاقية الى تقسم عموم الكائنات إلى طائفتين كبيرتين ميناوا وجانثيا (فى الفهلوية : منوك وجيثيك<sup>(١)</sup>) : السماويات والأرضيات . وهو يخيف إلى هذا أن هذا الإشعاع هو الذى يولد « الخُرّة » ، وهى تلك الحضرة الساطعة التى كان زرادشت نبيها ، وبهافتن الملك كيخسرو لما أن أبصرها . وبالجمله ، فإن حكماء فارس كانوا جميعاً على اتفاق فى هذه النقطة وهى أن كل نوع ، والأفلاك السماوية ، والبسائط ومركباتها لها ربها فى عالم النور ، وهو عقل مفارق ، مهيمن على ذلك النوع؛ فمثلاً كان عندهم للماء نموذج أول (صاحب صنم) فى العالم الروحي

---

(١) راجع هـ . س . نيبرج . « مسائل فى نشأة الكون وعلمه عند المزدكية » فى « المجلة

الاسيوية » عدد أبريل - يونيو سنة ١٩٢٩ H. S Nyberg : Questions de Cosmogonie et de Cosmoilogie mazdeennes

الذى يسمونه « خُرْداء »؛ والنموذج الاول للنبات كان اسمه « مُرْدَاد »، والنار « أَرَبِيِيَهشت » .

وفى هذا نشاهد - عابرين - الافكار الابستاقية . فلفظ « خُرْء » هو الصورة الفارسية للكلمة الابستاقية « خوارنه »، ظهور ماهية النار التى تمثل إشعاع الملوك والكهنة ومجدهم فى الديانة المزدكية (١) . ولهذا فإن السهروردي فى فزيائه يرفض أن يعد ظهور هذه الماهية الاولى الأصلية فى عالم العناصر بمثابة أحد العناصر الأربعة، لكن عنده أن النار العنصرية «أخو النور الأسفهبذ الإنسى»، وخليفة الله بين العناصر كالنفس البشرية بين الأجسام ( « حكمة الإشراق » ص ٤٣٤ ) وفضلاً عن هذا فإن مذهب الجلالة الساطعة هذا فى معاملة واضحة مع «السكينة» عند العبريين، والرابطة بينهما تتبدى للسهروردي على صورة «السكينة» الواردة فى القرآن. فهذه الأخيرة هى الحضرة النورانية التى تأتى لتسكن النفوس المطهرة، التى تخلصت من ظلمات الجهل والرنيلة؛ وهى التى اقتادت الملكين السعیدین أفریدون وکیخسرو؛ وهى كذلك التى تجلت لموسى لما أن «نودى من شاطيء الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة» (سورة القصص : ٢٠) ليتلقى (من ربه) هديئاً سرّياً . وتلك أيضاً المسألة الأخيرة التى عرضت لها « الألواح العمادية » (٢) ؛ والاساس القرأنى لمذهب الإشراق هو الآية المشهورة (سورة النور : ٣٥) : «اللَّهُ نُورٌ

---

(١) راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ٢ ص ٦٤١ .

(٢) « كتاب الألواح العمادية » ، مخطوطة برلين ، وفيما يتصل خصوصاً بما هو وارد هنا تراجع الأوراق ١١٨٦ - ١١٨٩ . وفى عزمى أن أتابع مراجعة هذا النص من أجل القيام بدراسة أعمق .

السموات والأرض، مَكْلُ نوره كمشكاة فيها مصباحُ،  
المصباحُ فى زجاجةٍ، الزجاجة كأنها كوكبٌ دُرّى... نورٌ على  
نورٍ». وحالة كيخسرو تمثل بدورها إشراق النفس التى تحترق من نار هذا  
الشفوف فتصبح هى عينها الشجرة التى منها نادى الله (موسى) إلى  
الحديث السرى (١).

ولكن الأمر الذى يجب أن نعيده التفاتاً خاصاً هو أن نقد المذهب  
المشائى فى العقول يفضى - إذ هو الأساس فيه - إلى تأكيد المذهب الأكثر  
تميزاً للديانة الزرادشتية، أعنى «مذهب الملائكة». وقد رأينا ذكر ثلاثة من  
بين «الأمهر سپند» السبعة. أى «الأولياء الخالدون، أو رؤساء الملائكة السبعة  
الذين هم الوزراء المباشرون ليزدان» (وهم يُذكرون كذلك فى مواضع  
أخرى). وإن نعود فنسأل السؤال القديم: هل نما المذهب الأيستاقي فى ظل  
اتصاله بالأفلاطونية المحدثة؟ وكان الجواب عنه غالباً بالسلب. بيد أننا هنا  
نرى بإزاء رجل كان عنده على كل حال أن هذه الشخصيات الواردة فى  
الأبستاق تتبدى كهذه «الأنوار القاهرة» عينها التى كان يعرفها الأفلاطونيون  
المحدثون عن طريق المجموع المسمى «الوحى الكلدانى»، وعنده كذلك تأخذ  
ظاهرة الملائكة كل قيمتها النظرية. فلتقدير استبدال هذا النظام الملائكى  
بالفكرة الأرستطالية الخاصة بالعلة والصورة، يجب إذن أن نبحث فى الصلة  
«المشخصة»، صلة العشق التى تهيم منذئذ على ظهور جميع الكائنات  
وترتيبها.

---

(١) تارن الحلاج: كتاب «الطواحين»، ق ١، ٢ - لورده ماسينيون فى «مذاب  
الحلاج»، ص ٨٤٥ والتعليق رقم ٧.

ونظام الملائكة فى الأستاق يشمل ، إلى جانب مراتب رؤساء الملائكة السبعة ، الطائفتين الكبيرتين من « اليزتا » أو الملائكة : السماويين (مينياوا) والأرضيين (جانتيا) : وعلى رأس الأولين يزدان نفسه ؛ وعلى رأس الآخرين ، زرادشت (١). ونفضلاً عن هذا ، فيجب أن نضيف إلى هؤلاء جموع « الفرافرتى » ، وكل منهم يمثل « ذات » كل مؤمن الباطنة ، وإيمانه بالمزدكية ، واصطفاه (من الجذر : فر) للنظام الحق ؛ وهو سابق فى وجوده على كل مؤمن ، لذا يبقى معه فى علاقة تجعل منه بمثابة ملك حارس ، يتحد به نهائياً فى الموت (٢). وأياً ما كان التفسير الذى يمكن المرء اقتراحه لبيان هذه الكائنات الروحية ، فإننا مطالبون بالنظر هنا فى كيفية إظهارها لوجودها

(١) راجع « موجز الفيلوجيا الإيرانية » ، ج ٢ ص ٦٢٩ - ص ٦٤١ .

(٢) نظراً إلى هذا السياق ، نذكر هنا خصوصاً المظهر الإيراني لهذا « الملك الحارس » . بيد أن الموضوع ينطوى فى ذاته على تداخل شديد لمصادر متعددة . ومن بين الدعوات التى تدخل فى عداد قصائد السهروردي وصلواته ، نشاهد الرؤيا الغريبة الجميلة التى تجلت لهرمس أثناء توبه وقالت له رداً على سؤاله : أنا طباعك التام . (راجع هـ . رتر ، « غاية الحكيم » فى « محاضرات مكتبة فارينورج سنة ١٩٢١ - سنة ١٩٢٢ ، ص ١٢١ وما يليها ، وراجع أيضاً « غاية الحكيم » المنسوب إلى المجريطى ؛ ج ١ : النص العربى ؛ نشرة هلموت رتر ؛ سنة ١٩٣٢ ، ص ١٨٧ وما يليها) . وفى هذه « الدعوة » تشابه كبير مع دعوات الصابئة الواردة فى كتاب « غاية الحكيم » هذا . وقد وردت هذه الدعوة فى مخطوطات راغب برقم ١٤٨٠ ؛ ورقة ١٣١٤ .

وقد نبه الدكتور هلموت رتر (ولفضله أدين بصورة شمسية لهذه المخطوطات) إلى الصلة القوية بين نص هذه الدعوة وبين التقاليد التنجيمية التى يمثلها كتاب « غاية الحكيم » (فى مجلة « الإسلام » Der Islam ص ٢٨٥ برقم ٣٦) ، ثم بينها وبين « السر المكتوم » =

ومعناها بحسب المذهب الإشراقي . ولقد اعتاد القوم أن ينظروا إلى هذه الصور الملائكية المتعددة على أنها تشخصات لتجريدات؛ وعلى هذا فستكون حينئذ مجرد انعكاس شاحب هزيل للواقع . ولهذا كان علينا أن نعننى بتحليل

= لفخر الدين الرازى ومن الحق أنه قد أثبت شكوك حول صحة نسبة هذا الكتاب الأخير (راجع باول كروس : الكتاب المذكور ، ص ٢٠٢ تعليق ٢) ؛ وزاد من قيمة هذه الشكوك ما وجهه فخر الدين الرازى من نقد ضد علم النجوم ، بيد أن ثمت تصريحاً قاطعاً لهذا الأخير يلوح أنه يقضى على كل هذه الشكوك (رتر . الموضع نفسه ، رقم ٢) . ومهما يكن من شيء ، فإن المسألة لا تزال هنا محتفظة بكل قيمتها وهى : تحديد المعنى الذى يعطيه كل اعتبار تنجيسى (شخصية الكواكب) فى نظام اللاهوت عند السهروردى مع ما يحتله هذا المعنى من تعديل . ولقد نبهنا من قبل إلى العامل المشخص الذى نقل اعتقاد السهروردى من الطبيعيات الأرسطية إلى النظام الملائكى . وهذا العامل نفسه هو الذى يكشف عن قصائده وتراتيله التى تكون قسماً من إنتاجه ، بيد أننا لا نزال فى هذا فى منتصف الطريق إلى تحديد المسألة (راجع بعد : نظام العقل ونظام الروح) . والدموات المستعملة عند الصابئة (د غايه الحكيم ، ص ١٩٥ - ص ٢٢٩) تتحدث عن مواجهة ، عن « أنت » عن معاينة الإلهية وجهاً لوجه فعلاً وبطريقة مباشرة (بيد أن هذه المواجهة والحضرة تضعف شيئاً فشيئاً فى التصوف الواحدى المتأخر ، إلى حد الشحوب ، حد مجرد المجاز) . لكننا إذا شئنا تحديد مكانة أمثال هذه التراتيل والدموات : فيجب علينا أن نحسب أيضاً حساباً لكل « المناجيات » المتناثرة فى مؤلفات السهروردى ؛ وأذكر من بينها المناجاة الرائعة التى يختم بها الفصل التقديمى لكتاب «كلية التصوف» ولها حرارة فى الاتحاد مع قدرة الواحد . يلوح أنها صدى مباشر لمزامير الكتاب المقدس . والتركيب المعقد لفكر السهروردى يعود إلى أنه انتقد كل العناصر المتباينة كل التباين، غير أنه لا يخلق بنا التحديث هنا عن « تلاعب » بالأفكار، ما دمتنا بمسدد «الشيخ الشهيد» .

ما يكون وجود هذه الكائنات النورانية في مذهب السهروردي، مفسرين هذه الكائنات على أنها مجرد ازواجات للظاهرة المحسوسة يمكن تبريرها بنفس مقولات الفكر ، حتى نستطيع أن نفهم بهذا التفسير كيف نبدا فتحيلها إلى أضدادها ، إلى « برازخ » ، أى إلى ما هو ظلمة بطبعه، فبدلاً من أن تكون « ما يظهر » « وما ينير » ، لن تكون حينئذ إلا شيئاً مُظهِراً موضحاً بنور آخر غير هاهنا. ونقد السهروردي للمشائية على أساس أن كل موجود وكل نسبة ممكنة يجب أن يكونا مسبوقين بموجود ذي « إمكان إشراق » ، إنما يقوم على الضرورة الإشراقية ، بالمعنى الإيجابى الأكبر لهذا اللفظ ، أعنى على الأسبقية ، (والقهر) المطلق من كل شرط للإشراق بالنسبة إلى الموضوع - الذى - يظهره <sup>(١)</sup> . ولناخذ فى امتحان هذه الصلة بين « المظهر » و « المظهر » ، لأننا سنرى أنه سينبثق منها مبدأ الامثال فضلاً عن درجات الكمال فى طريقة التوحيد .

فى مقابل منابع النور ، تقوم البرازخ (والبرزخ لغة : هو الفاصل أو الشيء الذى يحجب بين شيئين) أعنى على وجه العموم ما هو جسم وما

---

(١) هذا « السبق » هو العلاقة بين « الكلمة الكبرى » و « الكلمات الصغرى » . راجع استشهاده بآيات من سورة التازعات : ٤ - ٥ ( « فالسابقات سبقاً » ) فى نهاية رسالة «أصوات أجنته جبرائيل » ، نشرها وترجمها هـ . كوريان ويابل كروس فى « المجلة الآسيوية » ، عدد يوليو - سبتمبر سنة ١٩٢٥ ص ٥٦ و ٧٧ [ راجعها بعد فى ملحق هذا البحث ] . وفى هذا الاستخدام لعلم الملائكة فى المعرفة ، لا يضاف المحمول إلى الماهية ، مجرد إضافة ، كما يحدث فى موضوع سالب أياً كان ، وإنما هذه الماهية هى التى تظهر فعلاً محمولها وصفتها ، راجع فى الرسالة نفسها ، الاجابة المنسوبة إلى سلمان ، « إذ قال له أحدهم : يا ساحر . فقال : لست بساحر . إنما أنا كلمة فى كلمات الله » .

يمكن الإشارة إليه بإشارات حسية (١) والبرزخ هو في ذاته ظلمة محض، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال عنه النور ، فهو إذن لا يدل على نور بالقوة ، على إمكان بالمعنى الأرسطي ، وإنما هو ، بإزاء النور، سلب محض . وعلى العكس نرى أن النور هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، أى ظاهر بنفسه لنفسه ، ولا يحتاج ولا يمكنه أن يدرك ذاته بشيء زائد عليها . وإلا لما كان مدركاً لذاته بوصفها ذاتاً تقول «أنا» (إنائية) ، ويلزم حينئذ «أن يكون إدراك الانائية بعينه إدراك ما هو هو وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها وهو مثالها، وهو محال» («حكمة الإشراق»، ص ٢٩١). فحقيقة النور إذن هي الحقيقة الجوهرية للذات كحقيقة حاضرة لذاتها ، كـ «أنا» غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد ، لـ «هو»؛ وعلى هذا فإن الإدراك ليس شيئاً زائداً على ذاته ، بل هو ذاته عينها ، هو ما يجعلك «أنت أنت» (٢).

ومن هنا فماذا عسى أن يعقل من النسبة بين هذه الماهيات الخالصة التي تصدر عن إشعاع النور الأول فتولد ينابيع أخرى للنور لا نهاية لها، وفي شفوفها وفي إشعاعها المتبادل تنشق لذة النور الأصيل ؟ إنها لا يمكن

---

(١) هذا معنى كلمة «برزخ» في المذهب الإشراقي . ونحن نعلم أن لها أيضاً معنى متصلاً بشئون الآخرة . فهو الحد ما بين العالم السمائي والعالم الأرضي ، « ما بينهما » (راجع « دائرة المعارف الإسلامية » تحت المادة) . ويكون معناها هنا عالم الأجسام عامة بوصفها ظلمات ، نتيجته أن يجعل المعنى الأخرى مباشرة بحبله شيئاً مجرى في باطن النفس . وأن يجرد الصوفي عن نفسه ، فتقوم الماهية الخالصة للإلهية في رقاياه دون أن تنفذ فيها ، وذلك في الموقف الأخرى في « ما بينهما » . راجع هنا البند ٢ .

(٢) راجع « حكمة الإشراق » ، ص ٢٨٠ : ص ٢٩١ إلى ص ٢٩٤ .



أن تكون نسبة تجاور لكائنات يمكن في الحق أن يتحدث عنها بضمير الغائب ، وأن يشار إليها بقولنا « هو » ، « هي » ، « إياه » . إن النسبة التي هي أم جميع النسب هي « نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القويم » المطلق بذاته ، وهذه الفكرة أفلاطونية محدثة ، بيد أن السهروردي ينقلها إلى المصطلح التقليدي للاهوت الزرادشتي : فهذه الماهية الأولى هي بهمن (فهو مانو ، أول الأمهرسپند السبعة ، وهو حكمة يزدان) (١) ، وبينما نشاهد أن عشقه يوجهه إلى الحقيقة التي هي الماهية الأولى المطلقة ، فإن هذه تشرف عليه بأفضالها وتعاونه ، وفقاً للنظام الذي نراه كذلك في مذهب الملائكة عند أبرقلس، وهو الذي يعبر عنه بالتعبيرات (التوجه إلى) προσνοα (معارنة ، عناية) (٢) . وهذه الصلة تتكرر في الكون كله وترتب الكائنات أزواجاً أزواجاً ؛ وكل ماهية معشوقها الذي تشتاق إليه في العالم الأعلى ؛ وهذا المعشوق « هو نور قاهر ، وهو سببه ومعه وواسطة بينه وبين الأول تعالى، من لدنه يشاهد جلاله » ( « الهياكل » ، ص ٢٠٢ ) . وأخيراً « فإن من جملة الأنوار للقاهرة، أبونا ورب طُلُسم نوعنا ومفيض نفوسنا، ومكملها بالكمالات العلمية، وروح

---

(١) راجع « تقديس » بهمن ؛ في أول كتاب « التقديسات » للسهروردي (مخطوطات راجب ١٤٨٠ ، ورقة ١٨٢ أ) .

(٢) راجع؛ أبرقلس: «شرح القبياس الأول»؛ نشرة كوزان سنة ١٨٦٤؛  
Proclus : Commentaire du premier 'A lcibiade ed ٣٢٨ .  
Cousin

القدس (أو جبريل)، المسمى عند الحكماء العقل الفعال»<sup>(١)</sup>  
(« هياكل النور » ، ص ٢٨ ، القاهرة سنة ١٣٣٥ هـ سنة ١٩١٦ م ) .

والآن ! لعلنا نحن هاهنا بإزاء قلب المشكلة وصميمها . فهل هذه المساواة نتيجة مباشرة بينة بنفسها ؟ أم هي استدلال ؟ والفلاسفة بوصفهم فلاسفة ، هل نسبتهم إلى العقل الفعال كنسبة ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب ؟ إذا لم تكن ثمت نسبة من موضوع إلى موضوع ، من « ضمير الغائب » إلى « ضمير الغائب » تتفق مع حقيقة هذه الأنوار القاهرة ، فكيف يجوز القول بأن أحدها هو « أيضاً » العقل الفعال ، وكيف يمكن إضافة هذه الصفة إليه ، لأنه حتى في هذه الحالة ، يجب أن يكون إشراقه ومدده سابقين تكوين الحكم المنطقي ! وهكذا نستطيع منذ الآن أن نتبين ماذا سيكون موقف الصوفى المدعو إلى النفوذ باطنياً إلى الإيمان - وإلى درجة أعلى - ، لأن الواحد هو وحده الذى يستطيع أولاً التوحيد والإقرار بوحدةانية ذاته ، وبهذا يبعد الصوفى عن كل سند منطقي وعن كل معونة أرضية .

إلى هذه النتيجة ينتهى بنا الأمر . فالسهروردي باتخاذ موقفاً ضد فكرة «العقل» الأرسططاليسية - ضد القول بأن العقل هو الله، ضد كون العقل واحداً بالنسبة إلى جميع الناس، ضد البقاء، غير الشخصى

---

(١) راجع : « هياكل النور » : طبعة القاهرة سنة ١٣٣٥ ؛ والترجمة الهولندية التى قام بها صمويل فان دن برج فى « سمجلة الفلسفة » يناير ١٩١٦ ؛ الهيكل الرابع والخامس S. van den . Bergh , in Tijdschrift voor Wijsgeerte .

وحده، بعد الموت (١) - نقول إنه بهذا قد تابع الكفاح الذى ظل مستمراً ثلاثة قرون، الكفاح الذى قام به الصوفية فى الإسلام ، من أمثال المحاسبى والخراز والحلاج ، ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح ، وهو القول الذى مال إليه الفلاسفة العرب من أتباع اليونان (٢) . فمئذ المحاسبى صار « علم القلوب » فى مقابل « علم العقول » ، لأن مبدأ النزعة الصوفية يقوم على أساس دعوة إلى أعماق النفس، لا على أساس تدرج فى بيئة عقلية خالصة. وفضل السهروردي فى هذه المجابهة المستمرة فيما بين الفلسفة والتصوف هو فى كونه قد أتى بجواب من عنده ، بواسطة فكرة النور كما أوحى بها إليه النبوة الإيرانية القديمة . لكن بأية شروط ؟

لنستمع الآن إلى تصريح شخصى آخر نجده فى مستهل كتاب «حكمة الإشراق» .

وجه السهروردي الخطاب إلى « معشر صحبه » الذين التمسوا منه أن يكتب لهم هذا الكتاب فذكرهم بأنه كتب من قبل رسائل عرض فيها مذاهب المشائين ، وكانت بمثابة مدخل منطقى ومجموعة قواعد للحكمة وآلة لها، بيد أن أمثال هذه الجهود تذهب سدى (٣) . وما هو ذا طريق أسلم وأقرب من تلك الطريقة المشائية ، طريق لم يسلكه بالتفكير المجرد والبحث الصرف، ولكنه عرفه على نحو آخر يريد الآن أن يبين لإخوانه أسسه حتى لا

(١) الكتاب السابق ، الهيكل الثانى ، فى نهايته .

(٢) راجع ماسينيون : « بحث فى أصول المصطلح الصوفى فى الإسلام » ص ٦١ وما يليه  
Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane .

(٣) راجع : «حكمة الإشراق» ؛ ص ١٣ .

يستطيع أى شاك أن يشككهم فيه . وهذا الطريق الذى حصل له بالنوق الباطن - أى التجربة الحكيمة ، إن صبح هذا التعبير (نوق يناظرهما فى اللاتينية Sapere) - هـ « نوق إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون (اقرأ : أفلوطين) ، صاحب الأيد والنور ، وكذا مَنْ قبله زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه ، أى إلى زمان أفلاطون من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنبازدلس وفيثاغورث وغيرهما ... (وهى أيضاً) طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وپوزرجمهر » (د حكمة الإشراق « ص ١٦ - ص ١٨) ، وأقاويل كل هؤلاء القدماء كانت « مرموزة » . والرموز والأمثال لا تفند - وقد كان هذا أيضاً ردُّ سوريانوس ، أستاذ أبرقلس ، على اعتراضات أرسطو على أفلاطون - ، لذا يقول السهروردي : « لا رد على الرمز » وذلك « لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم ، والمفهوم وهو ظاهره غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه (الرد) على الرمز » (كما فى شرح قطب الدين الشيرازي على « حكمة الإشراق » ، ص ١٨) (١) .

وأحكم الحكماء المتألهين هو إذن من يملك التجربة النوقية ، أى أنه هو من يجمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للمذهب الصوفى . « وكتابنا هذا (د حكمة الإشراق) لطالبي التأله والبحث . وليس للباحث الذى لم يتأله ولم يطلب التأله فيه نصيب ، ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله . فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين ، فإنها جنةٌ للبحث وحده ، محكمة ، وليس لنا معه كلام

(١) الكتاب السابق : ص ٢٨ ؛ ص ١٦ ؛ ص ١٨ إلى ٢٠ .

ومباحثة في القواعد الإشرافية ، بل الإشرافيون لا ينتظم أمرهم بون سوانح نورية « (د حكمة الإشراف « ، ص ٢٥ - ٢٦ ) . وفي كتاب آخر ، يؤكد السهروردي ويلح في أنه « يجب على المستبصر أن يعتقد صحة النبوات ، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد في المصحف : وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون (سورة العنكبوت : ٤٢) » . ويستشهد الشيخ (السهروردي) كذلك بنصوص من الإنجيل ، فيقول : « وأنذر بعض النبوات : أريد أن أفتح فمي بالأمثال (متى ، ١٣ : ٣٥) ... كما أنذر المسيح حيث قال : « إني أذهب إلى أبي وأبيكم ليعث إليكم الفارقليط الذي ينبئكم بالتلويل (قارن يوحنا ، ١٤ : ١٦ ، ٢٦) » (١) . ثم نراه يكرر القول بأن الأمثال إذا نظر إليها من حيث الظاهر كانت خيالات زائفة ؛ لكن إذا نفذنا إلى باطنها فهل يمكن أن يكون معنى هذا ردها إلى بيئة تصورية منطقية ، ووضع شبه لوحة تعادل بين الأفكار ؟ لو كان الأمر هكذا ، لحذفنا الشرط الثاني من شروط المتأله . ولنتذكر ما قيل لنا عن الوجود الماهوي لكل نور ، والذي معرفته هي بعينها وجوده نفسه ، ولهذا فإن هذا الإدراك لا يمكن أن يكون « هو » إلا بوصفه « أنا » ، لا بوصفه موضوعاً أيا كان لرؤية نظرية . فالأمثال حكايات ومحاورات ، ونسج من السؤال والجواب . وفي مستهل الرسالة المسماة « أصوات أجنحة جبرائيل » (٢) ، يجد الرائي نفسه فجأة خلال رؤيته الليلية في حضرة « عشرة شيوخ حسان السيماء قد انتظموا

(١) راجع « هياكل النور » : الهيكل السابع .

(٢) النص والترجمة منشورتان في « المجلة الآسيوية » Journal Asiatique ، يوليو - سبتمبر سنة ١٩٢٥ ص ٤٤ و ص ٦٦ [ راجع الترجمة العربية في ملحق هذا البحث ] .

هناك صفًا صفاً « : وهؤلاء الحكماء يمثلون مراتب العقول المارقة (الأنوار القاهرة) التي تهيمن على الأفلاك ، وكلها صامتة عنه ، ما عدا الأخير منها (وهو أقربها إليه) فإنه يقول له لما أن سألته عن سر ملازمة أولئك للصمت : «لأن أمثالكم ليسوا أهلاً لمحاورتهم أنا لسانهم : وأما هم فلا يكلمون أشباهك». ويلوح تماماً أننا هنا بإزاء ذكرى الملائكة المفسرين الذين نجدهم في مذهب أبرقلس يفسرون ويكشفون للنفوس الإنسانية عما هو الصمت بالنسبة إلى هذه النفوس ، وما هو الذي لا يعبر عنه عند الملائكة وعند الآلهة في النظام الأعلى <sup>(١)</sup>. والفرض المعين الذي يهدف إليه السهروردي في كل هذه الرسالة هو أن «يوحي» وأن يُشعر بأن اكتشاف معنى الأمثال التي تحتويها مقصور على وساطة روح القدس ، أو جبرائيل ، وعلى لقاء وإلقاء السمع <sup>(٢)</sup> . وليس هذا فعل تعقل مجرد بسيط . وبعبارة أخرى ، نشاهد أن جبرائيل يقيم حدَّ عالم البشر الذي بعده لا يمكن الإدراك بدون مدده وعونه. والانتقال إلى الأقوال في صورة أمثال يحدد نسبة لا تصير ممكنة إلا بوحى ، لكن هذا الوحي حينئذ سيجعل كل عناصر المذهب التي أتينا على عرضها حتى الآن عالية على نفسها : وسيضع حدًّا - على عكس كل واحدة فلسفية - لنسب المكان والزمان ومظاهرها ، وسيكون هذا محك التوحيد. ولهذا فإن ملك هذا الوحي يجب أن يستثير حادثة واقعية، لا مجرد بيئة رؤية فحسب.

(١) راجع أبرقلس : «شرح على طيمائوس» ، نشر ديل ج ١ ص ٢٤١ Proclus : In Timaeum , éd . Diehl , ثم « في وجود الفسر » ، نشر كوزان De Malorum Subsistentia , éd . Cousin

(٢) فيما يتصل بهذا الفعل الإدراكي للفهم : « إلقاء السمع » ، راجع « المجلة الآسيوية » J. A. ، الموضع السالف ، ص ١٧ تعليق .

### ٣ - التوحيد

لكن ماذا عسى أن يكون مدى هذا الحادث الذي له من الواقعية ما يجعله يَشِفُ عن الجوهر الحقيقي للواقع ؟ لاشك أننا هنا عند النقطة الأبدى الأخطر بالنسبة إلى كل جهد في التفسير ، حيث التوحيد يلقي بالموحد ، حينما يكشف له «سر السر» ، في هذه الحال الباطنة التي يصفها المصطلح الصوفي بأنها حال « فناء » و«بقاء» في آنٍ. ولاشك كذلك في أننا نعرف هذا الموقف أيضاً في التصوف النظري في الغرب ، كما يتمثل عند رجل كالسيد إكْهَرْت - ومن السيد إكْهَرْت حتى شلنج استأنف اللاهوت النظري هذه المسائل التقليدية. ولعله مما يدعو إلى الأسف أن الكتب الكلامية والصوفية ، العربية أو الفارسية ، وعددها هائل ، قد ظل مجهولاً غير معلوم إلا قليلاً ؛ ويمكن أن يقال كذلك من ناحية أخرى إنه إذا كان ثمت شَرَكٌ ديككتيكي منصوب أمام صوفية التوحيد ، فإن التفسير النفساني والفلسفي المتعلق بحالتهم هو الأولى منهم هم أنفسهم بأن يكون قد وقع فيه. وخطيئة إبليس : وهي أنه تجنب النور معتقداً أنه يرى نور نفسه<sup>(١)</sup> ، تنسبها إليهم أمثال هذه التفسيرات ، مع أنهم فرائس للمظهر أو لميلهم الخاص ، فهم لهذا يحتملون هذه الخطيئة وهم المسئولون عنها. وكثيراً ما يحدث أن تكون المرحلة النهائية لهؤلاء المتصوفة راجعة - بلا تمييز - إلى صورة واحدة

---

(١) فيعميه هذا النور لأنه يحجب ؛ راجع ما سينيون ، « عذاب العلاج » ، ص ٧١٢ ،

للفكر اعتقد أمثال ابن عربى وابن تيمية فى الإسلام أنهما وجداها فى الحلاج والسهروردى ، الأول (ابن عربى) فرحاً منه بها، والثانى (ابن تيمية) ليحكم بإدانتهم حكماً لا استئناف له . ومن الحق أن ثمت شركاً! ومن الحق كذلك أن موقف هؤلاء الصوفية لا يعطيهم أى « تبرير » منطقي ممكن، يقدم لهم ضماناً ضد تكفير الشرع لهم . فإذا شاء بحثنا هذا أن يميّز ويبين كيف أن إخلاصهم نفسه هو الذى يجعل منهم مضطهدين متفنيين ، فيجب عليه أولاً أن يوضح « مَنْ » هى فى نظرهم الذات الواحدة التى تنطق بالتوحيد عن حق .

وطينا ، من أجل فهم أمثال هذه « الأحوال » ، أن نبدأ مما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك التجربة النوقية التى تضاد البحث النظرى . إن تفتح النزعات الصوفية فى الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبي ، عن تحقيق باطن شخصى لمعنى ومعانى « الكتاب » الذى هو بمثابة أساس الملة . وإنه لمن التبسيط المضلل لحقيقة هذا التحقيق أن نقنع بالقول بقيام تعارض فى تفسير القرآن - وكذلك فى تفسير الكتاب المقدس - بين تيار تفسير بحسب الظاهر وبين تيار تأويل بحسب الباطن. وهماك المبدأ الذى وضعه السهروردى، وفى إدراكه ما يصوننا عن الخلط بين « الأمثال » التى يستعملها وبين ما يدعى عادة باسم « الرموز » ؛ ومن ناحية أخرى فإن فى إدراكه أيضاً ما يكشف لنا عن مبدأ هذا النوع من الكتابة على هيئة « حكايات » وهو النوع الذى حل محل الكتابة التعليمية المذهبية المنظمة. صرح السهروردى فى « كلمة التصوف » قائلاً : اقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر. واقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك (١) .

(١) فى « كلمة التصوف » الفصل الأخير عند نهايته. وهذا هو مبدأ الفهم « المجازى » =



وهذا القول يحدد إذن ظاهرة التفسير ، فهو يجعل حقيقة التفسير «فردية»، ويحول بين انحدارها إلى مرتبة «التعميم» الخاصة بالرموز، مرتبة البيئة القابلة لأن يدركها مباشرة كل إنسان ، حتى لو كان تطبيقها يمكن أن يتبدى له على أنه نقل «رمزى» وتخفيف من الحرفية التى يحاول هذا النقل أن يشيع فيها الحياة. وهذا التطبيق هو الذى يحدد «مراقب تصدر المسائل» التى تحدثنا عنها من قبل ، وهو الذى يمنعنا من رد هذه المسائل والبواعث إلى أمور مطروقة عادية ، يمكن تعرفها ببسر ، ويمكن مقارنتها ، بعد ردها لى هذا النحو ، فيما بين أوساط معلومة متعددة ، وهو إذا ما مورس حدد تفسير السهروردى بإزاء موقف وأساليب التفسير الفنية عند آخر جيل من الأفلاطونية الحديثة، ممن فسروا مجموع مؤلفات أفلاطون والكتب

---

= وهو بعيد عن التفسير الحرفى وعن التفسير الرمزى . وقد أشار السهروردى إلى أهميته ، فى كتابه هذا ، الفصل الأول .

أما فيما يتصل بالمسائل التى أثارها الدراسة التجريبية للنحو العربى عند الصوفية ، فراجع ماسيتيون ، هذاب الحلاج ، ص ٦٩٩ وما يليها ، وص ٧١٥ وما يليها . وقصدت هنا بقولى «مجازى» ما لعل الأفضل - كما نرتفع من خلال الأقوال السالمية إلى تأثير سهل التسترى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ سنة ٨٩٦ م) - نقول ما لعل الأفضل أن يسمى الفهم «المطلع» (راجع ، الكتاب السابق ص ٧٠٣ - ص ٧١٠) . لكننا إذا وضعنا الأساس التفسيرى «لظاهرة الكتاب» التى جعلها هذا البحث نقطة ابتدائه ، تحدثت أساليب التفسير وتفرعت ؛ وهناك لابد من عمل رئيسى يضع أوجه التوافق ويبحث فيما هو مشترك بين أساليب التفسير الناشئة من استبطان كل من الكتاب المقدس والقرآن على التوالى . وفى نيتى أن أعود إلى هذه المسألة فى موضع آخر . وبغلا عن هذا فإن السهروردى كان شافعى المذهب ، وهى مسألة لا تظلو من الأهمية بالنسبة إلى تصور الرابطة بين «التسمية» و«المسمى» (قارن النزعة ذات المذهب الظاهرى فى حالة ابن عربى) .

المستورة . وأخيراً نرى أن هذا التطبيق يبين اتجاهاً يقيمه لا على قياس أو استدلال كما يفعل المتكلمون والفقهاء ، وإنما على التمثل الباطن لمضمون النصوص القرآنية ؛ بيد أنه ليس فى الوسع تقديم صورة إجمالية له ذات طابع عام .

ولكن أين يجب البحث عن مصدره ؟ سنقتصر على التذكير هنا بأبور العظيم الذى قامت به المدرسة السالمية فى الحياة الروحية فى الإسلام. وهى المدرسة التى أسسها سهل التستري (المتوفى سنة ٢٨٢ هـ = سنة ٨٩٦ م). ولقد كان لإنتاج أكبر رجال هذه المدرسة، وهو المتكلم الصوفى المعروف أبو طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٠ هـ = سنة ٩٩٠) (١) أثر عظيم فى الغزالي (المتوفى سنة ١٢٤٠ م) . واقتران هذين الاسمين شاهد على أن المذهب قد حقق - أى جعل حقاً - مقتضى الإيمان ، وعلى أنه كان يكفى قلب، أو بالأحرى كان لابد من حدوث قلب دياكتيكي لجعل هذا المقتضى مليئاً بالنتائج الواحدية (٢) ، وهذا هو ما احتاط منه السهروردي بعناية. ولكى نفهم السبب فى ورود اسم أبى طالب المكي عند السهروردي ، علينا أن نذكر هنا بالمقالة الرابعة عشرة من مقالات السالمية : « إن الله يقرأ على

---

(١) راجع ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية فى الإسلام » ص ٢٩ - ص ٤٢. ولعلنا يتصل بالاختصاصات التى أوردها السهروردي من « قوت القلوب » لأبى طالب المكي ، راجع خصوصاً « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث والخامس ، « ورسالت لغت موارن » (رسالة لغة النمل) ، الفصل الثانى .

(٢) راجع : « مجموع نصوص » ، ص ٤١ (رواية ابن عربى للمقالة الخامسة) .

لسان كل قارئ ، وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنما يسمعون من الله<sup>(١)</sup>. فهل هذه المقالة هي الأساس في المقالة التي سمعنا السهروردي يقول بها ؟ على كل حال ، هناك رابطة تقوم على أساس أن تطبيق أو تحقيق أحدهما أو الأخرى لا يصبح ممكناً إلا بشرط أن يكون الله نفسه هو الذي يخلق ، في كل لحظة وفقاً للأحوال ، الحرف الملفوظ ، والمعنى الذي يقرأ به ويلفظ .

فما تقتضيه هاتان المقالتان في ارتباطهما يزيل إذن في أن كل سيادة للتفسير الرمزي وكل تحكم للتفسير الحرفي . ومعنى الأمثال ، وهي لا يفسرها ولا يعلم معناها إلا الله وحده (أو الفارقليط ، كما قال السهروردي أيضاً) هو على نحو لا يبدو إلا في هذه الرابطة الفعلية دائماً. لكن إذا كان عليك ، من ناحية ، أن «تقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك» ، ومن ناحية أخرى إذا كان الله هو الذي يقرأ بلسانك التنزيل ، وإلا لم تستطع النطق به ، فستقوم هنا مشكلة معرفة « من » هو القارئ حقاً ، من هو الذي يقص هذه الحكايات ، وبعبارة أخرى من هو إذن صاحب الحق في «الحكاية»<sup>(٢)</sup> . ومصير هذه الكلمة الأخيرة في اللغة العربية يقرب بين معانٍ مختلفة لا يستطيع مفهوم كلمة Histoire في لغاتنا (الأوروبية) أن يدل عليه. فاصلها الاشتقاقى يدل على المحاكاة والتقليد والتمثيل (في اليونانية μιμησις) . وهي تدل في النحو العربي على إيراد المجيب لفظاً

(١) الكتاب السابق . ص ٤٠ .

(٢) « الحكاية عن الماضي ، منقولة إلى الحاضر » . و الانتقال من القول المباشر إلى القول المباشر . راجع ماسينيون (الذي وضع المسألة لأول مرة من وجهة النظر هذه) و «عذاب العلاج» . ص ٢٢٢ . و ص ٥٧٦ .

استخدمه السائل فى سؤاله ، بوضعه فى الموضع الذى كان عليه هو - أى السائل - أن يضعه فيه (١) . وفى هذا يتعرض الجواب ، « الذى حاكى » السؤال المسموع فى صورته الأصلية ، لخطأ فى التركيب النحوى . وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية اتخاذ هذه الكلمة للمعنى المناظر للفظين récit, histoire (تاريخ ، قصة) فى لغتنا (٢) . لكن بوضعنا السؤال عن «الحق فى الحكاية» ، كما انتهينا إليه ، هل يجب القول إنَّ بأن «الحاكي» مقضى عليه بحكم وظيفته هذه بالخطأ ، وما هو معنى « الحكاية » ؟ والمشكلة

---

(١) راجع دى ساسى ، « منتخبات نحوية عربية » ، باريس سنة ١٨٢٩ ، ص ٣٤٢ - ص ٢٤٢ De Sacy : Anthologie grammaticale arabe ، والمؤلف يترجم هذه الصيغة إلى اللاتينية هكذا : - non sunt Ambrosii Koreischitas ? - non sunt Ambrosii Koreischitas وهذه الحالة ، أعنى أن تثير ظاهرة « تزمين » الفعل عند النحويين العرب مسألة تصبح عند الصولى . هنا بتأثير سالى ، مسألة جواز قراته أو إمكان إجازته ، نقول إن هذه الحالة ليست الوحيدة من بين الأحوال التى نشاهد فيها أنه من هذه المعلومات التى تقدمها اللغة العربية والتأمل فيها تتبثق مشاكل يجب على الفلسفة بما هى فلسفة أن تعالجها هنا بالاشتراك مع غيرها . فالمسألة هنا هى مسألة هنا وجوديات التاريخ . راجع ما حاولنا أن نشير إليه فى الفرنسية بتمييزنا بين-his , historique torial [الاول يشير إلى الحدث Geschehen بوصفه التركيب الخاص بالآنية كل الخصوص ، هذه الآنية التى تجعل من الممكن « تاريخ » العالم أى جعله ذا تاريخ ، وهذا معنى اللفظ الثانى ] ، ونحن نترجم مارتن هيدجر ، وذلك فى كتابنا : « ما الميتافيزيقا ؟ يتلوه مقتبسات عن الوجود والزمان » باريس سنة ١٩٣٨ - Q'est - ce que la Meta-physique, suivi d'extraits sur l'Etre et le Temps

(٢) راجع البحث الذى كتب د . ب . مكوندل فى « دائرة المعارف الإسلامية » ؛ لكن تزال فى حاجة بعد إلى بحوث أخرى طويلة .

هنا هي مشكلة معرفة كيفية حدوث «الانتقال من الماضي التام إلى الماضي الناقص» (بالمعنى الوجودي والمعنى النحوي معاً) ، ولا بد لنا هنا من الرجوع إلى تحويل « الزمان » كما يتحقق في رسالة المؤلف الصغيرة : « الثُربة الغريبة » : كيف « يتمثل » فيه المصنف الإشارات القرآنية، وبخاصة سورة الكهف ، بحكايته لها بضمير المتكلم (راجع ما سنقله بعد). والحق في الحكاية يفترض الحق في الجواب (القول المباشر) ، وهذا الجواب (أو القول المباشر) هو الذي تتضمنه ممارسة طريقة التفسير السهروردية مما يمثل حاله بحال العلاج تماماً. وفي هذا يجب البحث عن «السِر» في هذه الرسائل المكتوبة على هيئة أمثال، لا على شكل مباحث تعليمية تأثيها الفعلى يظل دائماً بالقوة فحسب. ومقالة السهروردي الخاصة بقراءة «الكتاب» (القرآن) وبشروط حقيقته « الفعلية » ، وهي مقالة هيأها من قبل تكوين طويل لعلم الكلام في الإسلام ، تدعو إذن إلى إثارة مسألة « الزمان » و«الذات» كيما يضعها التعبير عن الفكر في العربية. فإذا كان عندنا (الأوروبيين) أن حالة «التتابع التاريخي» تكون حالة ممتازة، هي حالة تتابع يستمر نامياً في اتجاه خلى مفروض ، ويمكن تحقيقه في كل حالة من حيث «تعيينه الزمني» كما هو، فإننا نجد على العكس من هذا أن الفكر في العربية يمتاز خصوصاً بأنه يجعل حالة التتابع هذه تدخل كحالة من بين غيرها من حالات المقدم والتالي، وهي حالات تتوقف «حقيقتها» في كل حالة على الإرادة الإلهية التي تهبها الوجود. ولهذا فإن المبدأ الذي رأيناه منطقاً به بدقة مذهشة ، يقتادنا نهائياً إلى « سر الربوبية » ، أعنى إلى ذلك الحق الاسمي الذي لا يملكه إلا الذات الإلهية ، حق قول : « أنا » ، ومنحه مؤقتاً

للمؤمن . ومن هذا نستطيع أن ندرك الرابطة بين هذا وبين التعريف الذى وضعه السهروردى للنور الطاهر من حيث كونه ماهية ليست لها مطلقاً صورة « هو » . وعلى هذا فإذا كانت القراءة الحقيقية للقرآن هى قولاً مباشراً (جواباً) وإذا كان « الأنا » الإلهى هو وحده الذى يملك هذا الحق ويحتفظ به فى وجوده إلى أعلى درجة ، فيجب إذاً على المؤمن الذى منح مؤقتاً هذا الحق ألا ينسب إلى نفسه ، وألا يعميه « أناه » الخاص ، وألا يضع نفسه موضع « هو » ، ومع هذا فيجب عليه حقاً أن يقرأ . لكن كما أن هذه المسألة تثار ، وهى : كيف يمكن القارئ ، « العاكي » ، أن يكون كذلك ، اللهم إلا على حساب خطأ فى التركيب النحوى ، كذلك تثار هذه المسألة الأخرى : كيف ينطق بشهادة التوحيد ، دون أن يشهد الناطق على نفسه (يشهد بآته « الشاهد ١ ») ؟ ومأساة رسالة رجل كالحلاج أو السهروردى هى فى أن رسالة الوجدانية المطلقة الكاملة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التكفير ، ولا يظل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجحود .

أما وقد تبينا ينبوع - أو بالأحرى هاوية - المسألة على هذا النحو ، فلندرس بعناية بعض التعريفات التى وضعها السهروردى . ففى كتاب «كلمة التصوف» أيضاً يقول (١) : إن التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن إدراك لله بالوجدانية الذاتية والقيومية ، وإنما يعنى تجريد الكلمة (الصفوى) ، وهى النفس) عن علائق الأجسام فى المكان، حتى ينطوى فى الربوبية

---

(١) راجع « كلمة التصوف » ، الفصل الرابع والعشرين ، وفيها تعريفات المصطلحات السهروردية .

القيومية كل نظر في مبادئ الوجود ومراتبه ؛ ولا مقام وراء هذا المقام، وإن كان فيها مراتب .

وانستظهر منذ الآن الإشارة إلى هذا العلو الذى يتم بـ « انطواء » المكان ؛ ويناقضه كل تفسير واحد يدعى رد التفاضلات المكانية بواسطة فعل من الفكر المحض . ولنتظر إذن فى كيف أن «الحكيم المتأله» عند السهروردي يكون دائماً على ارتباط وثيق بالصوفي المجرب الذى يتقوى . ولهذا تلخص هنا رسالة صغيرة من شأنها أيضاً أن تعلمنا أن نستخدم فى الفرنسية هذا اللفظ «spéculatif» وفقاً لمعناه الاشتقاقى (speculum = مرآة) وأن نترك المعنى الجارى الناشئ عن تركيب فيه كثير من التمويه . وهذه الرسالة عنوانها : « كشف الغطا لإخوان الصفا (١) » . وفيها أن تمت درجات للحكمة النظرية أربعاً تترتب على النحو التالى :

أولاً - إن العلول هو فى ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه . والمرآة لا قدرة لها إلا على المحاكاة ( « الحكاية » ! ) ، على تمثيل الصورة التى تنعكس عليها . فمن ينس وهو ينظر فى المرآة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التى يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه فى المرآة . وعلى العكس نجد أن من يعرف ما هى المرآة يرجع الصورة التى يشاهدها فيها إلى الشخص الخارج عن المرآة . فلنتظر إذن إلى مجموع

---

(١) « رسالة كشف الغطا لإخوان الصفا » . رقم ٢٠ فى الثبث الذى وضعه رتر . وفى منطوق العنوان نوع من التذكير بإخوان الصفا فى البصرة؛ ومشكلة الصلة تقوم خصوصاً على أساس مقياس مقدار الاشتراك فى المصطلح ، وهو مقدار لم يحدد بعد . والتحليل الوارد هنا قد قمنا به هنا وفقاً لمخطوطة راغب رقم ١٤٨٠ ، ورقة ١٣٠٧ - ب .

الكائنات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهدة فى مرآة ؛ ولا تعزُ كماالاتها إلى هذه الانعكاسات ، بل انظر إليها جميعاً كمرآة وحيدة ، تبلغ مرتبة أهل « المشاهدة » .

ثانياً - وفى مرتبة أعلى مستفهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك (أى أن « معرفته » هى عين « وجوده ») ، وأن وجودك ينطوى إذن على كل موضوعات إدراكك . هناك تصوير أنت نفسك « المرأة » ؛ فلا تتأمل الوجود الذاتى فى شيء آخر غيرك أنت .

ثالثاً - والآن فلتفهم إمكان ماهيتك ، وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونها « هى هى » ، لا تملك وجودها بذاتها. ولا تتخذها بمثابة مكان تنتظر منه إلى الأشياء ، بل انظر إليها كلها على أنها إشعاعات للحضرة الاحدية، وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات .

رابعاً - وأخيراً ، المرتبة النهائية . قطعت نظرك عن ماهيتك، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن « وجود » الأشياء قائم بها. وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء « وجودك » من حيث كونه الذات التى تعرف الأشياء . هناك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هى الله تعالى، له الحمد !

وهذا الموجز الصغير يبين لنا كيف أن النص يُجمل بطريقة بقيقة مدهشة كل مسالك الفكر والوجود نحو « الكشف » الحقيقى وتحقيق الذات الاحدية الإلهية . وعرض المؤلف لا يقتصر على مجرد «بحث ظاهرياتي»؛ إنما يريد تحقيق الحقيقة الفعلية للتوحيد بكل دقته. وثمت رسالة أخرى خصصت لعرض المذهب الصوفى وفيها تحديد لهذا السلوك بعقدها



مقارنات توضح المسألة بلا مدعاة لأى لبس، وهى «رسالة صفيير سيميرغ»<sup>(١)</sup>؛ وفيها بيان وجوب نسيان الصوفى ذاته ، بل ونسيان نسيانه : «فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ؛ وهذه الحال تعد من الشُّرْكِ المقتنع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا فى اللحظة التى يفنى فيها معرفته فى العارف ، لأن الذى يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذى يعرفه ، لا يزال فى حال من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها .

وتمت أربع درجات تتدرج حتى الكمال النهائى للتوحيد الذى يكون درجة خامسة ، هى الحد النهائى :

أولا - درجة من يقولون : لا إله إلا الله . وهى درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلا إلى الله .

ثانياً - ومن يقولون : لا هو إلا هو ، وهؤلاء ينفون عن « الهو » الإلهى كل أنواع « الهو » ، أعنى أنه لا أحد غيره «هو» يقدر على أن يسميه « هو » ، لأن كل « هو » يصدر عنه ويشقق منه .

ثالثاً - ومن يقولون : لا أنت إلا أنت . والذين ينطقون بهذا أسمى من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شىء غائب، وينكرون كل « أنت » تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

رابعاً - لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة ؛

---

(١) رسالة صفيير سيميرغ « (بالفارسية) . ثبت رتر . تحت رقم ٦٧ ؛ وقد نشرها أشيبس وختك فى « ثلاث رسائل » Sopiess - Khattak , Three Treatises ، ترجمة فرنسية فى مجلة هرمس Hermés ، السلسلة الثالثة ، ٢ ، ١٩٣٩ . والنص الذى حللناه هنا هو الفصل الأول من القسم الثانى.

وهو لهذا « مشرك » لأنه يقول بوجود الثانية وجوداً فعلياً. ولهذا فإن الصيغة التى يكمل بها التوحيد هى « لا أنا إلا أنا » .

بيد أن هذه الصيغة تعد كقولاً إلا عند من تنوقوا معنى هذه المقالات التى حاولنا تحليل ما فيها وعرفوا كيف أن « أنا » عند الصوفى ليس هذا «الانا» الذى يقول : «أنا» ، وإنما هو : الأنا الذى فصل عن الأنا ، « أنا » تجاوزاً من الله إلى الإنسان ، أى يقال على الإنسان على سبيل المجاز (١)، ولكن هذا المظهر الدال على الكثر وما يبرره من إدانة هو بعينه ما يدفعه المؤمن ثمناً وفداءً لهذا اللطف الذى دعى إلى التمتع به لهذا يضيف السهروردي قائلاً إن هذه الصيغ كلها ليست بعد إلا حجباً، والمتقدمون فى الطريق يُفرِّقون هذه الكلمات الثلاث (هو ، أنت ، أنا) فى بحر الفناء؛ هنالك تسقط الأوامر والنواهي ، وتختفى كل إشارة «كل شئ» هالك إلا وجهه « (سورة القصص : ٨٨) (٢) .

وهذا التوحيد للواحد لا يتم إذن بعملية يكفى فيها أن تكون موافقة لاتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال الذى يتحدث عنه الفلاسفة الخالص؛ ولهذا السبب فإنه يعلو على اعتراض ابن سينا على إمكان الاتحاد الصوفى.

---

(١) راجع ، ماسينيون : « عذاب الحلاج » ، Passion ، ص ٢١ - ص ٢٢ .

(٢) قارن « أخبار الحلاج » نشرها وترجمها لوى ماسينيون وبارل كرلوس ، باريس سنة ١٩٣٦ تحت رقم ٥٧ : قال الحلاج : « ما وحد الله غير الله ، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله » .

ذلك أن ابن سينا قد خلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية (١) ، ولعل هذا الخلط أن يكون هو القلب الذي لا مفر منه والذي يجعله التفكير الفلسفى يحدث لحقيقة التجربة الصوفية ، بمعارضتها (أو بأن يستبدل بها) بمضاد دياكتيكى هناك حيث يستشعر « الفناء » على أنه شرط « البقاء » ، أى شرط السرور « بالاثنية » مع الله (٢) . ولهذا فإنه عند ابن سينا مثلاً أن الماهية المخلوقة لا يمكن أن تتقبل إشعاع الجمال الإلهى ، لأن هذا الأخير يبدو لها دائماً محجوباً بحجاب. ومن هنا كان الجهد لإقامة فكرة الحب الصوفى على فكرة عن الحب أكثر عموماً ، وهو جهد يفضى إلى لقاء وتوفيق بين الحب الصوفى والحب الدنيوى . فإذا كان الحب ينزل من السماء كنور إلهى خلال الدرجات النزولية للموجودات ، فليس ثمت على الأقل مواجهة تضع صاحبها فى خطر الخروج عن ذاته ، فالماهية المخلوقة يمكن، حسبما نشاء ، أن تنتقل من « تصوير » إلى آخر ، وأن تتصرف ، كذات ، فى اعتبارات تكون فى تبادل دياكتيكى . وعكس هذا تماماً هو ما يحدث عند الحلاج والسهورردى ، وفقاً لإلهام يهمل التوفيقات ويحيل فكرة الحب الدنيوى نفسها . والحجاب نفسه ما هو إلا شرط للحب ، ولكنه « الأنا » المخلوق ، هو عينه هذا الحجاب ، وهو الذى يجب عليه إذن أن يقبل التضحية بنفسه ، ويُجذَّب .

وكثرة ورود النصوص الحلاجية فى ثنايا مؤلفات السهروردي

(١) راجع فى كتاب ماسينيون : مجموع نصوص Recueil de textes ص ١٨٩ ، نص ابن سينا .

(٢) شرح نصير الدين الطوسي ، ورد فى « عذاب الحلاج » ، ص ٢٥ ، تعليق ٢ .

تشهد بأن هذا الأخير كان شاعراً بالرابطة التي تربط بين حالة العلاج وحالته هو الخاصة ، وإن تفهم شخصية السهروردي ولا إنتاجه على تمامهما بدون هذه الرابطة ، وهناك يتعرض المرء لخطأ ألا يرى في المذهب الإشراقي غير تركيب براق لعناصر حضارية متباينة . وهناك واحدة من هذه الاقتباسات التي في لهجتها العادة ما يوضح لنا المائلة التي أكتناها هنا (١) :

بدا لك سرٌّ طالَ منك اكْتِثامُهُ      ولاح صباحُ كنت أنت ظلامُهُ  
وأنت حجاب القلب عن سرِّ غيبه      ولولاك لم يطيع عليك خِتامُهُ

وقد أمكن السهروردي القول بأن كل الحكماء الذين يعد نفسه ورثتهم كانوا على اتفاق في مسألة التوحيد . لكن يجب أن نؤكد أن هذا التوحيد كان عند السهروردي يتبدى بكل ما يقتضيه ، حتى الاستشهاد ، والاستحاليج على المزمع أن يبرر لنفسه ضرورته ، أي بكل خصائصه العلاجية . ولنتقارن الآن التناقض الباطن الذي يتضمنه - وصورته الأولية توجد معكوسة في حالة إبليس - كما يصفه العلاج (٢) : « واعلم أن العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه (٣) . ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك

(١) حفظها لنا الدواني ، أحد الذين شرحوا السهروردي . راجع النص والترجمة في «ديوان العلاج» ، نشرة ماسينيون ، سنة ١٩٣١ ، ص ٨٦ ، برقم ٥٢ .  
(٢) في جوابه عن سؤاله النهرواني لما أن سأل أن يفيد بكلمة من التوحيد ، « أخبار العلاج » ، برقم ٦٢ .

(٣) قارن « أخبار العلاج » ، برقم ٥٠ (= « الديوان » ، برقم ٥٥) .  
هوية ك في لا نيتي أبداً      كل على الكل تلبس بوجهين  
(أي : هويتك تتمثل في أصاق وجودي أبداً ، فادعاء إضافة كل إلى الكل إنما هو وهم مزعج) .

الخفى . وإنما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من يشاء من خلقه (١) . ويناظر استحالة الإشارة إلى الله كأنه شيء وقرن تجليه نفسه برمز ، القضاء على كل المميزات العقلية أو الحسية التى تكون « الأنا » الهوية الإنسانية ، ومعنى هذا تجريد العقل بل والقلب أيضاً . وفى دعاء مشهور أورده السهروردي مراراً (٢) ، يقول الحلاج :

فأين ذاتك عنى حيث كنت أرى      فقد تبين ذاتى حيث لا أين

و بمناسبة هذا الدعاء الذى يسأل فيه الحلاج الله قائلاً :

بينى وبينك إنى يزاحمنى      فارفع بإنيك إننى من البين

يلاحظ السهروردي أن الحلاج ، وقد سأل الله بهذا البيت أن يرفع هذه البقية ، قد أعطى حق « تصرف الأغيار فى دمه » (٣)

ومن هنا فإن كل إشارات الأمثال وكل نتائج كتاباته التعليمية تكذب التفسيرات المفروضة ، سواء منها ما فيه قدح وما فيه مدح من أمثال

(١) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٢ : سئل الحلاج عن التوحيد فقال إنه : « تمييز الحدث عن القدم ، ثم الإعراض عن الحدث والإقبال على القدم » .

(٢) « الديوان » ، برقم ٥٥ (= أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠) . وهو هنا يدعو الله لتخليصه من هويته . وفيما يتصل بالآيات المذكورة هنا يضاف إلى الإشارة « كلمة التصوف » (الفصل الثالث) . الإشارة إلى « الألواح العمادية » مخطوطة برلين ، ورقة رقم ١١٥٣ .

(٣) راجع ، « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، تعليق ٢ ، وكذلك « أربعة نصوص غير منشورة خاصة بثبت مؤلفات الحلاج » باريس سنة ١٩١٤ ، ص ٨١ من ٢٢ - ص ٢٥ : L. Massigon Quatre textes inédits relatifs a la biblio graphie de al Hallaj

تفسيرات ابن تيمية وابن عربي (١) ، وهى التى تتجه بمذهب السهروردى اتجاهًا نحو مذهب الواحدية ، نقول إن تلك الإشارات والنتائج تنحصر نحو عرض فكرة « انطواء » كل النسب المكانية التى تدع للفكر المنطقى ملاذًا ويمكن من الامتثال النظرى . ولقد صنع السهروردى فى الفارسية لفظ « ناكوجا آباد » (البلد الذى لا أين له ، أو المكان غير الممكن ا) ؛ ونحن نجد فى ثلاث من رسائله المكتوبة على شكل أمثال ، فى استهلال رسالة « مؤنس العشاق » نشاهد ثلاثاً أشخاصه القلق والشهوة والجمال . فالقلق يجعل الشهوة فى تعلق بالجمال الإلهى ، ومن هذا التعلق ولد الكون كله . وهو الذى يأتى لزيارة يعقوب فى بلاد كنعان ، وحينما يسأله يعقوب من أين أتى ، يجيبه : « أنا قادم من ناكوجا آباد » (٢) . والحكيم الذى يسأله الرانى فى رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يجيب مشيراً إخوانه المصطفين فى صفوف أسبق منه ، قائلاً : « قد وصلنا إليك من ناكوجا آباد (من حيث أين لا أين) » (٣) ، وبقية الحديث كلها تتجه إلى نفس هذا المنفى الغريب (هذا المكان غير الممكن) . وأخيراً نشاهد فى رسالة « لُغَت موران » (لغة النمل) أن السهروردى يذكر أن أبا طالب المكى قال عن الرسول ، كما قال أيضاً عن شيخه الحسن بن سالم ، إن المكان انطوى عليه (كانه بساط طوى

(١) راجع « أخبار العلاج » ص ٥٢ تعليق ٦ .

(٢) « رسالة : مؤنس العشاق » ، راجع ترجمتها الفرنسية فى « مباحث فلسفية

Recherches Philosophiques سنة ١٩٣٢ - ١٩٣٣ ، ص ٤٠٠

(٣) راجع النص والترجمة فى « المجلة الآسيوية » ، ص ٤١ ص ٥ - ٦ ، وص ٦٧

[راجع الترجمة العربية بعد] .

عليه)، أى أن الكون والمكان قد زالا عنه ، ويذكر قول العلاج المشهور عن النبي (مسألة المعراج) إنه « خضع العين من الأين » (١) . وهذه الأقوال مفروضة أنها مروية عن قاضٍ حكيم وسط جمع من السلاحف ، سرعان ما صرفته وشتته قائلة : « كيف يمكن ماهية متمكنة أن ترفع من المكان وتحرر من اتجاهاته الستة ؟ » . ثم قذفته بالطين صائحة : « لقد عزلناك ! أنت معزولاً » . وقد كان هذا تصويراً سابقاً لمصير السهروردي (٢) .

وهذا الإمكان هو فعل الفكر الذى يتم الحركة العكسية لنشر الموجود وهو يتمكن ويتهيز ، فيطويه وينطوى على « النقطة » الأولى غير المتهيزة ، وهى لحظة ابتدائه ، وبهذا يعلو على كل الاتجاهات الممكنة « فى هذا العالم » . وهذا العلو ، بالعود على نفسه ، للمكان الذى هو كل مكان العالم - هو الذى « تحكيه » وترويه رسالة صغيرة تحمل عنواناً مليئاً بالمعنى هو « القرية القريبة » (٣) . والاتجاه الذى يريد الإشارة إليه ، وهو المرئى بعد انتهاء كل

---

(١) المقتبسات المأخوذة عن « قوت القلوب » للمكي والواردة فى الفصل الثانى من « رسائل لغت موران » قد وردت أيضاً فى « كلمة التصرف » ، الفصل الثالث (وقد مزجناها هنا) وكلمة العلاج هنا مأخوذة من « كتاب الطواسين » ، راجع ماسينيون ، « علاج » ، ص ٨٤٢ .

(٢) وكذلك أيضاً كل الأمثال الواردة فى هذه الرسالة . وهذه الرسالة ليست « قصة » فيها فعل مستمر يتقدم خطوة ، وإنما هى حشد من الصور ، وفى كل مرة تستعاد الحالة كلها على وجه من أوجهها الممكنة ، حتى تثبت على وضع أخير .

(٣) رسالة « القرية القريبة » . وكنا قد قرأنا اسمها من قبل (فى « المجلة الآسيوية » ص ٢٤ - ص ٢٥) على أنه « القرية القريبة » . لكننا وجدنا أن قراءة الدكتور رتر (تحت رقم ١٩ ، ص ٢٧٩) تتفق مع النص أكثر .

الاتجاهات ، هو بلاد ما وراء النهر ، هو الجبل الأشم ، سيناء ، وسيناء هي  
أولا المحنة الكبرى ، والمصيبة العظمى ، ويوم الحساب ، ففيها امتنعت على  
موسى (راجع سفر الخروج أصحاح ٣٣ : ٢٠) معاينة الله وجهاً لوجه ،  
ولهذا فنظر إلى مسألة موسى هذه على أنها النموذج الكامل للحب الصوفي ،  
لأن موسى بتعبيره عن هذه الرغبة في الرؤية المباشرة (لله) قد عبر حقاً عن  
رغبة في الموت . ويتابع السهروردي هذه المسألة فيقول إن سيناء هي  
السر المحجوب في الكتب اللاهوتية وفي أمثال الحكماء ، ثم خصوصاً في  
قصة سلامان وأبسال التي وضعها مؤلف قصة حى بن يقظان (أى ابن  
سينا<sup>(١)</sup>) [ والمقصود القصة الأصلية ، لا قصة ابن طفيل ] ؛ ففي نهاية  
هذه الأخيرة حديث عنها ، حيث يقال : « ولربما هاجر إليه أفراد من  
الناس »<sup>(٢)</sup> . ومستهل رسالة « الغرية » يتحدث عن رسالة بعث بها إلى  
سجين الظلمات وقد جاءت بها حمامة من بلاد سبا (سورة النمل : ٢٢) ،  
وهي رسالة من أبيه يقول له فيها إنهم يشيرون إليه بإشارات ولكنه لا  
يفهمها ، وهم يدعونه ولكنه لا يأتى ، ويأمرونه بأن يأتى إلى جبلهم ويبلغ أهله  
وأن يركب السفينة (سورة الكهف : ٧٠) ويقول : « بسم الله

---

(١) كل هذا على الرغم من النقد الذى يوجهه السهروردي في مواضع أخرى إلى بعض  
أقوال ابن سينا ذات النزعة المشائية المغالية . راجع فيما يتعلق بالصلة بينهما : « المجلة  
الاسيوية » ، ص ٣١ - ص ٣٢ .

(٢) راجع ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسى الأولى ، ص ١٢ من النص ، وص  
٢١ من الترجمة Mehren , Traité mystiques d' Avicenne .



مجرأها ومرسأها ، (سورة هود : ٤٢) (١) وكل ما قدرت ملاقاته  
فى الطريق مشروح فى هذه الرسالة (٢) .

وميزة هذه الرسالة « الغرية الغريبة » أنها تبين لنا طريقة تفسير  
السهرورذى للقرآن ، فى تطبيقه « التاريخى » . فالمواقف التى عاشتها  
« فى العهود الماضية » أشخاص مختارون تعين مراحل رحلة تمت فى « العهد  
الحاضر » ، وتسلسلها ، بما فيه من ضرورة ومفاجأة ، يكون تطوراً درامياً  
يمتد حتى الخروج من المقابر والكهوف ، وعند سفح أعلى الجبال العالية ؛  
وكل النصوص القرآنية ، والإشارات إلى موسى وسليمان ونوح ولوط وعزرا ،  
كلها قد نقلت إلى ضمير المتكلم ، إلى الحاضر ، مما أفضى إلى قلب  
«لزمان» الفعل ، حتى نصل إلى قوله الأخير : « فلنا فى هذه القصة » ، أى  
أنه هو بعينه الغريب الذى اغترب فى الغرب ، فى قرية القيروان « الظالم  
أهلها » (سورة النساء : ٧٧) الذين ألقوا به فى أعماق بحر لا يسمح له  
بالخروج منه إلا فى الليل فقط كيما يشيم من بعيد برق نجد ، هذا الإقليم

---

(١) الآية الأولى (سورة الكهف : ٧٠) تشير إلى رحلة موسى مع الحضر ، والثانية (سورة  
هود : ٤٢ إلى سفينة نوح .

(٢) راجع مخطوطة عاشر ١ ، ٤٥١ ، ورقة ١٣ و ٢٧ أ (وأنا أدبى للدكتور رتر بصورة  
شمسية لها) : « إنه من الهادئ أبىكم وإنه باسم الله الرحمن الرحيم . كم شوقناكم فلم  
تشتاقوا ؛ وبعوناكم فلم ترحلوا ، وأشرنا (إليك) فلم تفهموا ... واعتمص بحبلنا وهو  
جوهر الفلك القيسى المستوى على نواحي الكسوف . فإذا أتيت وادى النمل فانفض نيلك  
وقل الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور . وأهلك أهلك واقتل امرأتك إنها  
كانت من الغابرين . وامض حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين . فاركب فى  
السفينة التى باسم الله مجرأها ومرسأها . فى الرقعة جميع ما هو كائن فى الطريق » .

المنزوع من دخوله . ولابد من الرحيل ، الرحيل حقاً « والخروج من مصر »  
 (بنفس الصورة التى خرج بها ماني ، وهو يموت ، من مصرائيم) ، وهذا  
 يفترض قراءة « سفر الخروج » قراءة كتاب نزل فى حالته الخاصة . ويلوِّغ  
 سيناء هو بالنسبة إلى النفس العود إلى « أبيه » الذى يسكن المشرق كما  
 تقول الآية : « (يا أيتها النفس المطمئنة) ارجعى » (سورة الفجر : ٢٧  
 - ٢٨) ، لكن حذار أيتها النفس أن تفهمى من الوطن دمشق أو بغداد أو أى  
 وطن آخر أرضى .

وهذه اللعنة نراها واردة فى مستهل رسالة السهروردي الموسومة  
 باسم « كلمات لوقية ونكتات شوقية » (١) ، والتى هى على هذا النحو بمثابة  
 صلة لرسالة « القرية الغريبة » . وفيها إيضاح لقول النبى : « حب الوطن  
 من الإيمان » ، وفى كعبة هذا الإيمان تدعى النفس للدخول ، منكرة للهياكل  
 التى هى الأبدان الأرضية كما تنكر الأصنام وتحطمها . فإذا ما عرفت  
 معنى الوطن الحقيقى ، وعرفت أن حب الأوطان الأرضية هو مبدأ كل  
 خطيئة ، فأخرج من هذه القرية الظالم أهلها ، وانهب إلى عبادان ، القرية  
 التى بعدها تتمحى الحدود كلها (٢) . ثم يورد أمثلة وشواهد ، أولاً على هيئة  
 أمثال . فيمثل القمر على أنه عاشق الشمس لا يتوقف أبداً ، بل يظل فى  
 سيره ومنازله حتى يرتفع من منزلة الهلال إلى سمت البدر؛ وفى إبان تمامه  
 تنعكس عليه أشعة المعشوقة (الشمس ، ملكة الكواكب) ، وتحرق كيانه الذى

(١) مخطوطة حاشر ، ١ ، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب - ٤٢ ب .

(٢) هذه المدينة التى توجد فى أقصى جنوب بابل هى إذن بمثابة الطرف المقابل الصوفى  
 للمدينة الغريبة ، القيروان .

هو بطبعه ظلمة . فإذا نظر العاشق المسكين إلى نفسه لا يبصر بعد شيئاً إلا وجده مملوئاً بهذا النور ، هناك يصيح : « أنا الشمس » . وهذه الإشارة إلى العبارة الوجدانية الإلهية المشهورة التى قالها الحلاج : « أنا الحق » ، تبدو بوضوح فى النص : أبو يزيد البسطامى والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد كانوا أقماراً فى سماء التوحيد . ولما كانت أرض قلبهم تتلأأ بنور ربهم ، كانوا يظهرُونَ السر الظاهر والباطن . واللّه الذى يُنطقُ كلُّ شيء هو الذى أنطقهم ، فإن حقيقته تنطق بلسان أوليائه (١) .

وبهذا القول الأخير نبلغ « المبدأ » الأوحد الذى بصرتنا به نظرية المهورردى فى قراءة القرآن ، فيثبت لنا على أنه « الواحد » الذى يوحد نفسه بنفسه فى شهادة الإيمان التى ينطق بها المؤمن الواصل إلى الشعور بشعوره ، وفى الوقت نفسه نشاهد فى النهاية كيف أن التسوية بين العقل والروح ، وهى التسوية التى وصفها الفلاسفة الخالص بأنها مساواة تصورية فكرية ، هؤلاء « المتصدرون (٢) » (أساتذة الفلسفة) ، تدل على العكس من هذا هنا على نسبة بين نظامين ، لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، إلا « بمحو » ، « بتجريد » كامل للعقل والقلب . وهذا الانتقال ليس ثمرة بينة مأخوذة من علوم العقل ، ولكنه إخلاء السبيل لمن خاطبه الحلاج قائلاً :

أنت بين الشفاف والقلب تجرى      مثل جَرَى الدموع من أجفان

(١) الموضوع السابق ، ورقة ٣٩ ب - ١٤٠ .

(٢) ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة » ص ١٨٩ .

وَتُحْلُ الضَّمِيرَ جَوْفَ لُزَادَى كَحُلُولِ الْأَرْوَاحِ فِي الْأَيْدَانِ (١)

ويعلم القلب هذا يتابع السهروردي طريق العلاج كيما يسير فيه إلى نهايته ، كما هو مشاهد في صفحة من كتاب « الألواح العبادية » فيها مقتبسات كهمة تدور حول هذا الموضوع (٢) .

«واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » (سورة الانفال : ٢٤) .  
والسهروردي يلح في تأكيد أن « القلب » هنا لا يقصد به العضو المادي ، بل النفس ، النفس التي يسميها الحكماء باسم « النفس الناطقة » ، والروح هي النفس الذي نفحه الله في آدم فجعل منه نفساً حية (سورة الانفطار : ٨ ، وسورة الحجر : ٢٩) : وعلى هذا فإن الله هو نور (سورة النور : ٣٥) ، النفس من أمره ونوره (راجع سورة الإسراء : ٣٧ : « الروح من أمر ربي ») ؛ وفي هذا تقوم الرابطة بين النفس وبين الله : فكيانها من النور لأنها النظام ، ولأنها الأمر الخالق الصادر من الله الذي هو نور . وعلى هذا الأساس ، لا على أساس تحول للفكر المنطقي ، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام العقل ، وليس هذا بينة إشراف مثالي خالص ، ولا حكماً مجرداً ، إنما هو تحقيق فعلى ، في الخلق (كُنْ) ، هذا الفعل أو الأمر الذي يأمر بالرجعة أعنى بتوحيد الواحد ، ويثير الرغبة في الموت كما أبدأها موسى ، ورغبة

---

(١) النص والرحمة في « بيان العلاج » تحت رقم ٦١ . وفي « عذاب الصلاح » ص ٥١٧ : « قارن رقم ٦٨ :

ياسر سرى تدق حتى      تخفى على وهم كل حي

(٢) فيما يتعلق بما سيتلو ، راجع « الألواح العبادية » ، مطبوعة برلين ، ورقة ١١٥٢ - ١١٥٣ .

الحلاج التى أشار إليها . السهروردى فى هذا المقال مورداً نصين من أهم النصوص. فهو يقول إن الحلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح(١):

اقتلونى يا ثقاتى      إن فى قتلى حياتى

ومعاتى فى حياتى      وحياتى فى معاتى

وهذا أيضاً هو ما عناه بهذه الكلمات (٢) :

هيكلى الجسم نورى الحميم      صمدى الروح تيان عليم

عاد بالروح إلى أربابها      فبقى الهيكل فى القرب رميم

ولكيلا يكون ثمت خطأ فى فهم الباعث على مثل هذا الدعاء الذى يتخذه السهروردى وصفاً لحاله ، يختم هذا لمبحث الطويل فى معنى «القلب» بخاتم ما علمه الأنبياء ، فهو يقول : إن هذا ما علمه المسيح حين قال : تشوقوا لرؤية أبيكم فى السماء ؛ وزاد على هذا فقال : أبى وأبيكم ، وذلك لوجود نسبة من النفس إلى القنوس ، وهى التى أشار إليها بهذه الكلمات : لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها (يوحنا ، أصحاح ٣ : ١٣) ، وعن نبينا ورد فى التنزيل : « ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين

(١) مطلع القصيدة العاشرة المشهورة ( « فى الإفاقة من غلبة الحالة » ) ، راجع « ديوان الحلاج » ، ص ٣١ - ص ٣٥ . وإلى الإشارة الواردة من ٢٢ إلى « لغت موران » ، أضف « الألواح العمادية » ، ورقة ١١٥٣ .

(٢) « ديوان الحلاج » ، تحت رقم ٥٢ . وإلى المصدر : السهروردى فى « البستان اللوانى » ، أضف « الألواح » ، ورقة ١١٥٣ .

أو أدنى ، (سورة النجم : ٨ - ٩) فإن لم تتجرد نفسه عن مكان جسمه حقاً ، لن يكون قد بنى من اللامكان (ورقة ١٥٣ أ) .

ويكفي هنا أن نسجل أن السهروردي يفسر حالة الوجد التي اعتبرت النبي ليلة المعراج وفقاً للتفسير الذي قال به الحلاج : فالنبي ، وقد وقف حواسه البدنية ، خلف وراءه رغائبه ومشاعره ، وطاف بالحرم المحدود بقاب قوسين : ماهية الله الصافية (١) . ولكن هذا النطاق حد ، ولذا فإن النبي لا ينفذ الماهية الإلهية إلا برؤية روحية ؛ وإلا لكان الحد مكانياً بدوره . وهذا هو بدون شك تفسير المدرسة الواحدية ؛ ولكن بقاء السهروردي على مذهب الحلاج في هذه المسألة الرئيسية ليحدد مكانه في تاريخ التصوف في الإسلام . وإن رسالته الصوفية بكل دقتها هي التي أضفت طابع الحق على المعرفة النظرية بوصفها كمال الدين النبوي ، ولم يشأ أن يفصل الواحد عن الآخر أبداً .

\* \* \*

وإننا لنعرف كيف أجيب الحلاج إلى طلبته . والتفاصيل الخاصة بقضيته ومعناها ومداها ، هذه القضية التي اهتمت لها بغداد طوال عدة سنين في مستهل القرن العاشر (الميلادي = الرابع الهجري ، وقد توفي الحلاج سنة ٩٢٢ م = ٣٠٩ هـ) ، نقول إن هذا كله قد أوضحه الأستاذ ماسينيون أيضاً كاملاً حاسماً إلى حد أن كل أبحاثنا مدينة له في هذا الباب. أما فيما يتصل بحالة السهروردي ، فالملاحظات التي أحاطت بها

(١) ماسينيون : « عذاب الحلاج » ، ص ٨٥٢ وما يليها ، ص ٨٦٠ وما يليها .

أشد غموضاً بكثير . وما نعلمه مباشرة عن طريق تلميذه الشهرزورى هو أنه جاء من ديار بكر إلى حلب فى الوقت الذى كانت فيه حكومة هذه المدينة فى يد ابن صلاح الدين ، الملك الظاهر (١) . فقامت صداقة عميقة مخصصة بين الشيخ الفتى وبين ابن السلطان . ثم خلف لنا هذا المؤرخ لحياته (الشهرزورى) صدى للمجاذلات المتزايدة عنفاً والتى جرت بين الشهرزورى والعلماء والفقهاء . ويلوح أن الشهرزورى قد خلع معهم كل تحفظ ، فصرح بكل ما فى أعماق فكره ، مستخدماً تعبيرات شائكة جداً . فما أسنح الفرصة إذاً ليس فقط عند الحساد والغيورين الذى دافع الشهرزورى بنبل عن شيخه ضد افتراءاتهم ، بل وأيضاً عند أولئك الذين وضعت فى أيديهم المسئولية السياسية فى نظر صلاح الدين ، فى شذرة من حوار دقيق نقله إلينا مؤرخ لا يلوح أنه متهم بعطفه على الشيخ (٢) ، نرى أن التهمة الرئيسية التى وجهها الفقهاء ضد الشهرزورى هى أنه قال فى كتبه إن لله يملك ، إن شاء ، أن يخلق نبياً ؛ فأجاب . الشهرزورى بأن الله قادر على كل شيء ، فقالوا : إلا على خلق نبي ، فاجاب سائلاً : هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة ؟ فقالوا له : أنت كافر : ويلوح كذلك أن ابن تيمية (٣) هو الآخر لم يأخذ على الشهرزورى شيئاً غير أنه ادعى

(١) فيما يتعلق بتفاصيل موته . راجع الشهرزورى ، « نزعة الأرواح » ، ص ٩٧ - ص ١٠٠ .

(٢) حماد الدين : « البستان الجامع » ؛ وهذا النص بسبيل أن ينشره كلود كاهان Claude Cahen فى « مضبطة الدراسات الشرقية » ، Bulletin d' études orientales ، وهو الذى تفضل فتبهنى إلى الموضوع المشار إليه هنا .

(٣) راجع : ابن تيمية ، « مجموعة الفتاوى » ، القاهرة سنة ١٩١١ ، ج ٥ ، ص ٩٣ . وفيه يقارن حالة الشهرزورى بحالة ابن سبعين .

النبوة. وهذا الدعوى تذكرنا بقضية مشهورة هي قضية الشاعر الكبير ، أبي الطيب « المتنبى » ، الذى ظل هذا اللقب مرتبطاً به أبداً ، وقد اتهم بأنه مشترك فى مؤامرة القرامطة ، تلك الحركة التبشيرية الاجتماعية التى اجتمعت فيها دعوى الشيعة فى الخلافة مع غنوص كانت كلمته الأخيرة القول بنسبية الأديان (١) . ومن الحق أن العلاج قد استعار أشياء من المصطلح الغنوصى الإسماعيلى ، لكن بعد أن بدل فى معانيها تبديلاً كاملاً (٢) ؛ ومقياس هذا التبديل يمكن أن نقول إنه هو أيضاً المقياس الذى يحدد نسبة الطابع الشخصى الذى يربط فيما بين الجانبين الكبيرين من نتاج السهروردى ، والمقياس الذى يكوّن وحدتهما . بيد أنه من الجلى أنه فى نهاية القرن الثانى عشر (السادس الهجرى) كان صلاح الدين لم ينتصر على الخلافة الفاطمية إلا بعد جهد جهيد ، هذه الخلافة الفاطمية فى القاهرة، التى كانت الأمل الأكبر عند القرامطة ؛ كما كان لا يزال فى عراك مع الفرنجة، ولذا كان عليه أن يهتم بالخطر السياسى الذى كشف عنه العلماء والفقهاء فى تقاريراتهم إليه عن السهروردى، قائلين إنه لو ترك

---

(١) راجع ، ماسينيون : « المتنبى إمام العصر الإسماعيلى فى الإسلام » ، مذكرات المعهد الفرنسى بدمشق سنة ١٩٢٦ Massignon : Mutanabbi devant le si école ismaélien del' Islam (Mém de l' Inst . Fr . de Damas) ( : ور . بلاشير : « شاعر عربى فى القرن الرابع الهجرى .... أبو الطيب المتنبى » باريس سنة ١٩٢٥ ، ص ٦٦ - ص ٨٤ R . Blachère , Un poète arabe du IV siècle: de l' Hégire :

(٢) راجع المقارنة الدقيقة الخاصة بالاصطلاحات ، التى قام بها ماسينيون فى « أخبار العلاج » ، ص ٤٨ - ص ٥٢ .



حيًا ، لأفسد عقيدة الملك الظاهر ؛ وإذا أطلق سراحه ، عم فسادُه في البلاد .  
 ووفقًا لهذه التقارير أرسل صلاح الدين إلى ابنه يأمره بقتل الشيخ . بيد  
 أن الملك الظاهر لم يطع هذا الأمر ، لأنه كان يحب الشيخ . فاستأنف  
 العلماء محاولاتهم عند صلاح الدين مما جعل هذا يرسل إلى ابنه مهددًا  
 إياه بخلعهِ من إمارة حلب إذا استمر على رفضه . ماذا جرى ؟ لسنا نعرف  
 على وجه الدقة ، فالأخبار متباينة . بعضها يقول إن الشيخ مات مخنوقًا ،  
 وبعضها الآخر يقول إنه مات قتلاً بعد السيف ؛ وقسم ثالث يؤكد أن الشيخ  
 قد امتنع بنفسه عن كل طعام حتى دعاه الله إلى جواره .

هل صحيح أن الملك الظاهرى قد انتقم من الذين اتهموا  
 السهروردي. فيما بعد ؟ مهما يكن من شيء ، فإننا لم نشأ أن نعلق  
 أهمية على الملابس الخارجية لهذا الموت فمكانة السهروردي في « تاريخ  
 النزعات الصوفية في الإسلام ، وهو تاريخ لا يخلو من مأسر » ، والصلة  
 الروحية العميقة التي تربطه برجل كالـحلاج ، أو بتلميذ أحمد الغزالي ، وهو  
 الشيخ الفتى عين القضاة الهمداني ، الذي مات مثله شهيداً بعد أن جاوز  
 الثلاثين بقليل - هذه الصلة تقوم قبل كل شيء على تشابه طريقهم في  
 الوجود والحياة ، كما تتحدد في توقعاتهم ، وفي توثبهم المشترك سعياً وراء  
 الموت، هذا الموت الذي تقبلوه مقدماً على أنه جزاء عادل عن هذا الكفر الذي  
 فرض عليهم إيمانهم بميثاق التوحيد نفسه أن يتظاهروا به (١).

(١) توقع وإحساس سابق عبر عنهما بوضوح عين القضاة الهمداني (الذي أعدم في الليلة  
 السابعة من جمادى الآخرة سنة ٥٢٥ هـ = ٧ مايو سنة ١١٢١) ، فقال : « نسل الله  
 الموت والشهادة .. نسله النار والنفط والحصير » ، راجع محمد بن عبد الجليل ، « المجلة  
 الآسيوية » ، Journal Asiatique ، يناير - مارس سنة ١٩٣٠ ص ١٨ .

وهكذا حاولنا في هذه الصفحات أن ندرك الوحدة الكامنة في هذا الفكر . وأن نفهم الأساس في هذا الوجود اللذين بديا لنا أول الأمر عند السهروردي على أنهما تعبير عن العزم على متابعة تراث النبي وحكماء إيران ، أعنى في اعتناقه لمذهب في النور جاء ، في مقابل الطبيعيات السماوية عند أرسطو ، يعبر عن نفسه بلغة علم الملائكة في إيران القديمة ؛ ثم رأينا كيف أن هذه الكلمة تستلزم وتولد مقالا في شكل أمثال ، لأنها حادث واقعي فيه ينتظم النفس ذلك النور الذي يسبقها ويهيمن عليها ، وليست مجرد بحث نظري ؛ وأخيراً رأينا هذا الحادث وقد بلغ كماله في توحد الواحد الذي يجر المؤمن به إلى الموت عامراً بنشوته ، وها هنا باب لا تستطيع تحليلاتنا النفسانية أن تتجاوزه ، وسؤال لا يستطيع أى جواب أن يقدم إلينا سره وحلّ معناه .

لقد بدأ السهروردي حياته الروحية بنقمة من شعر العلاج في التوحيد :

لأنوارِ نورِ النورِ في الخلقِ أنوارُ      والسِرِّ في سِرِّ المُسرِّين أسرارُ (١)  
وقضى عمره يوقع عليها متنوع الألفان.

---

(١) نشره أشيبس في « ثلاث رسائل » ص ١٠٥ G . Spies Three Treatises  
ويوجد في « أخبار العلاج » ، برقم ٢٢ (= « بيان العلاج » ، برقم ٢٢) .

1 - A. Ritter , phililogika , IX. Sie vier Suhrawardi. I. Shihab al dinal - Suhrawardi al Maqtûl (in Der Islam, 24. Band, 1938, Heft, 3-4, P. 270 - 286) .

فيه تحليل ويصف لخطوط السهروردى الموجودة فى استانبول : ثَبَّتْ ثَمِين بِثَلَاثَ وَتَسْمِينِ رِسَالَةٍ .

2 - Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I, 436 - 438 .

والملحق جـ ١ ص ٧٨١ .

3 - L. Massignon , Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. paris, 1929 .

فى الصفحات من ١١ إلى ١١٣ : مقتبسات ، ونجمل ترتيب تاريخى ممكن . وكتب الأستاذ ماسينيون الأخرى :

a. La Passion d'al Hallâj ;

b. Essai sur les origines du lexique technique;

c. Le Dewân d'al Hallâj;

d. . وأخبار الحلاج .

فيها المعلومات والإشارات الضرورية لكل بحث فى بيان مكانة السهروردى .

٤ - كتاب « حكمة الإشراق » ، طبع حجر بطهران (سنة ١٣١٦ هـ = سنة ١٨٩٠ م) .  
ومعه في داخل النص شرح قطب الدين الشيرازي (المتوفى سنة ٨١١ هـ = سنة  
١٣١١ م) ، وهو شرح متصل ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ  
= سنة ١٦٤٠ م) تملأ الهوامش .

5 . Max horten , Die Philosophie der Erleuchtung nach Suh-  
rawardi , Halle a. S . 1912 .

٦ - تحليل موجز جداً للكتاب السابق .

7 - Muirammad Iqbai. The deveiopment of metaplyrics in  
persia . London. 1908, p. 121 - 150 .

عرض جيد ، ولو أنه يراعى مقولات فلسفية عامة جداً . ومسألة الرابطة بين العلاج وبين  
السهوردي لم يتعرض لها .

٨ - كتاب « هياكل كل النور » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٣٥ هـ .

9 - De Tempels van het Licht (in Tijdschrift voor Wijshe-  
geerte), Januari 1916 , pp. 30 - 59 .

ترجمة هولندية قام بها فان دن بيرج S. van den Bergh للكتاب السابق . ونزها  
بتعليقات تبين الصلة بينه وبين تيارات الفكر اليونانية .

١٠ - مادة « السهوردي » ، في دائرة المعارف الإسلامية ، كتبها فان دن بيرج .

١١ - « رسالة مؤنس العشاق » ، نشر النص الفارسي الدكتور أوتو اشبيس O.  
Spies في دلهي ، سنة ١٩٣٥ (Jamia Press) .

12 - Le Familier des Amants .

ترجمة فرنسية للرسالة السابقة ، مع مقدمة لهنرى كوربان (صاحب هذا البحث) ،  
وظهرت فى « المباحث الفلسفية » ج ١١ (١٩٣٢ - ١٩٣٣ من ٣٧١ - من ٤٢٣)

## Recherches Philosophiques

### 13 - Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique

(رسالة أوزير جبرئيل) .

رسالة فلسفية صوفية نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنرى كوربان وبول كروس  
فى « المجلة الآسيوية » ، عدد يناير - سبتمبر سنة ١٩٣٥ من ١ - ٨٢ .

### 14 - Three treatises on mysticism... edited and translated by Otto Spies and S. K. Khattak. Stuttgart, 1935 .

كتاب يشتمل على النص الفارسى مع ترجمة إنجليزية لرسالة « صفيير سيمُرخ » ورسالة  
« لغت موران » ، وكذلك ترجمة السهروردى للنص العربى « لرسالة الطير » لابن سينا إلى  
الفارسية ؛ والنص العربى لترجمة حياة السهروردى الواردة فى « نزهة الأرواح »  
للشهرزورى (راجع النقد الذى كتبه بول كروس فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب »  
Orientalistische Literaturzeitung ، سنة ١٩٣٦ عمود ٥٢٩ - ٥٤١) .

### 15 - Deux épîtres mystiques de بعض مما فى السابق Suhrawardi d' Alep par H. corbin : Epître de la modulation du Simorgh et Epître de la langue des fourmis , in Revue Her- més, 3e série, III, 1939 .

أرى من المهم أن أسجل منذ الآن مشاهدة توضح الصلات بين الصوفية فى الإسلام  
والصوفية المسيحيين السريانيين ، فى مجال التجربة الإشراقية هذا . جل إن الأفكار

والمصطلحات ترجع فيما بينهما إلى أصول بعيدة ومشتركة . لكن ثمت ما هو أكثر من هذا فقد قام فنسك ببيان أوجه الاتفاق (والاستعارات) بين نتاج الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١ م) وبين نتاج العالم اليعقوبى الكبير ابن العبرى (المتوفى سنة ١٢٨٦ م = ٦٨٥ م) وهنا يلاحظ أن الإشارات التي يلجأ السهروردى في مقدمة رسالته في وصف « السيمرغ » الصوفى ، قد أخذها ، وبهرقها ، ابن العربى في مقدمة كتابه «الحمامة» (ترجمة فنسك Wensinck ونشر في لندن سنة ١٩١٩ ، ص ٢ - ٤) . لكن من الواضح أن الأمر هنا لا يتعلق بالسيمرغ ، وحتى بالحمامة الثالثة ، رسالة نوح ، ولكن بالرمز الصوفى للروح القدس .

١٦ - « كلمة التصوف » . (عرفها فيما بعد اشپيس في نصّها العربى) .

١٧ - ترجمة فرنسية للسابق مع تعليقات (ستظهر في « مجلة الدراسات الإسلامية » Revue de Etudes Islamiques ) .

١٨ - « كلمات نوقية ونكتات شوقية » . راجع رتر : فيلولوجيات ٩ ، تحت رقم

٢١ .

راجع « فهرست المخطوطات العربية في معهد اللغات الشرقية بمدينة سان بطرسبرج » ، سنة ١٨٩١ Les manuscrits Arabes ... ds l' Institut des Langues Orientales وفيه يورد جونتسبرج D . Gûnzburg النص الكامل (ص ٢ - ٩) لرسالة مجهولة تكون القسم الثانى من المخطوط رقم ٢٣٠ (ورقة ٦١ ب إلى ٦٧ ب) . ولقد استرمانى اتفاق العنوان فقلت بمقارنتها بالمخطوط ماشر أفندى ١ ، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب - ٤٢ ب ، فوجدتها هي بعينها رسالة السهروردى . وعلى هذا فإن هذه النشرة ، برغم كل ما فيها من أخطاء ، قد كانت أول نشرة ظهرت لنص من نصوص السهروردى ، دون علم من الناشر بذلك .



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

## رسالة

### • أصوات أجنحة جبرائيل ، •

الرسالة الصغيرة التي كتبها السهروردي بعنوان « أوزير جبرائيل » هي في جوهرها قصُّ لرؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة ، وفي خلال هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة

---

• كتب هنري كوربان وپاول كروس مقالة بعنوان : « أصوات أجنحة جبرائيل » للسهروردي رسالة فلسفية صوفية ، نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنري كوربان وپاول كروس ، في « المجلة الآسيوية Journal Asiatique » ، عدد يوليو - سبتمبر سنة ١٩٢٥ ص ١ - ٨٢ :

Suhrawardi d' Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel. traité philosophique et mystique, publié et traduit, avec une introduction et des notes, par H. corbin et P. Kraus .

وقد ترجمنا منها هذا الفصل الثاني كمقدمة للترجمة العربية لرسالة السهروردي هذه ؛ ثم ترجمنا الشرح الفارسي الذي وضعه شارح مجهول الاسم (وجد الناشران شرحه هذا في مخطوط شهيد على باشا برقم ٢٧٠٢ ورقة ٢٠٠ ب إلى ٢٠٨ ب وتاريخه سنة ٧٣١ هـ راجع هـ . رتر في مجلة « الإسلام » ج ٢١ ص ١٠٧ ) ، عن الفارسية وعن الترجمة الفرنسية التي وضعها الناشران أما ترجمة نص رسالة السهروردي نفسها إلى العربية - وهي الترجمة الواردة هنا - فقد وجدها الأستاذ ماسينيون في الأوراق التي خلفها المصنف على شبابه الممتاز پاول كروس ، ولابد أنها من عمله ، وقد أثرتنا هذا نشرها - على حالها ، إلا في قليل جداً من المواضع - ، بدلا من قيامنا بترجمتها من جديد إحياءً للذكرى هذا العالم الذي كان انتحاره أكبر خسارة في تاريخ الاستشراق المعاصر .



الكون ومبادئ الحياة الصوفية. فبعد التحميد المعهود نعلم أن الدافع إلى كتابه هذه الرسالة كان مناقشة أليلة جرت في محفل من الناس : ثم يعرض لنا المصنف الظروف التي وقعت فيها هذه الرؤيا (الليلة ، واختفاء الصور والعلائق الحسية) ، وبعد أن ذكر ما استشعره من خوف في أول الأمر وهو في حضرة هذا الشيخ الحكيم الذي ليس شيئاً آخر غير « العقل الفعال » ، أنشأ يقص علينا حديثه معه .

وفي وسعنا أن نميز فيها قسمين وفقاً لما ورد فيها من تعليم يناظر التكوين الروحي المزدوج الذي يجب أن يظهر به الصوفى الكامل .

في الأول نجد النقاط الرئيسية في المذهب الكوني التقليدي : « صدور » العقول والأفلاك ، وما بينها من علاقات متبادلة ؛ وإيجاد العناصر ، وإيجاد عالم الكون والفساد . بيد أن العرض هنا ليس عرضاً تعليمياً ؛ فالحكيم المتحدث هنا لا يقيم الحجج ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع ، بل كل إجاباته تلقى تحت ستار الأمثال ، وفي تبادل الأمثلة والأجوبة يتوالى موكب الصور دون أن يكون مجموعاً متجانس الأجزاء . وليس في هذا كله تمثيل « رمزي » للحقيقة الواقعية ؛ فالصور المستخدمة ليست في تناظر ولا محاكاة للأشياء ؛ وليس في مقدورها أن تكون سلسلة متصلة مسلوقة مناظرة لها تكفي نفسها بنفسها ؛ إن هي إلا دليل للتأمل الباطن تدعو إليه الأشياء التي لا تدل عليها هذه الصور ، بأن توحى بوجود مماثلة في أحوالها وأحوال الأشياء الحقيقية (راجع التمثيل « بالركوة ذات الأحد عشر ثنيا » ، وبالأرحاء التي يديرها أولاد ، إلخ) . وقيمتها من حيث كونها رموزاً ليست في مشاركتها في وجود الأشياء ، وإنما في فعل الفكر نفسه .

ولامناص لنا من الاعتراف بلثه لولا الشرح الذى وضعه لها شخص مجهول الاسم والذى كان لنا فى هذا خير دليل ، لما كان فى استطاعة فكرنا نحن أن يقوم بهذا الفعل من أول لحظة ، ولأمكن أن تظل قيمة هذه التشبيهات مجهولة كأنها ألفاظ ومُعَمَّيات .

ويعد هذه الأسئلة المتصلة بنشأة العالم يطلب الرأى (السهروردى) من هذا الحكيم أن يعلمه « علم الخياطة » ، هذا العلم الذى صرح عنه من قبل فقال إنه حرفته الرئيسية . لكن هذه الخياطة ليست إلا إحداث الحوادث فى العالم السفلى ، أى تركيب الهيولى والصورة . لذا لا يستطيع الحكيم أن يجيب التلميذ إلا بقوله إن هذا العلم غير ميسر للفروع الإنسانى ؛ وكل ما يستطيع أن يعلمه إياه من هذا العلم هو « قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة » . وهذه المعرفة الجزئية المتخذة من العملية الكونية ليست إلا الطب (١) . وهنا يمكن أن نعد المرحلة الأولى من مراحل التعليم الصوفى قد انتهت .

والقسم الثانى فيه مجموعة من الأسئلة من نوع آخر مختلف تماماً . بل إن الاصطلاحات نفسها لتتغير تغيراً محسوساً . فبدلاً من الصور التى كانت فى القسم الأول ترمى إلى معلومات كونية وفزيائية ، نشاهد هنا سلسلة من الاصطلاحات والرموز الدينية تماماً ، وتعبيرات قرآنية (الكلمة، الروح، اللوح، إلخ)، وتفسير كثير من الآيات القرآنية، وذكر الأبجدية الصوفية (الجفر) ، إلخ .

---

(١) قارن هذا بدور الطب فى نهاية « رسالة الطير » لابن سينا ؛ وهى الرسالة التى ترجمها السهروردى من بعد إلى الفارسية .

ثم يسأل صاحب الرؤيا الحكيم الشيخ قائلا : « علمنى الآن كلام الله. واللهجة هنا تختلف تماماً ، بيد أن الجواب فيه تحفظ : « مادمت فى هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى . ولكنى أعلمك قدر ما أنت ميسر له . » وهناك يلقنه الشيخ حروف هجاء عجيبة استطاع بها أن يفهم معنى كل سورة من سور القرآن ، وهى معانٍ لا تستطيع الحدود ولا الأقيسة أن تتركها .

ومن العسير جداً أن نقوم بتحليل دقيق وعرض يخضع لجدل السؤال والجواب وما يستلزمه من عفو الحديث. بيد أننا نود مع ذلك هنا أن نجمع عناصره حتى يسمح بزيادة فهم ما يتلى فى سياقه . إن هناك مسائل ثلاثاً تسود هذا القسم من الرسالة : الأولى مسألة الروح (الروح القدس والروح المخلوقة) ؛ والثانية ترد فى سياق التحدث عن « جناح جبرائيل » بوصفه مبدأ النظام فى العالم السفلى ، فذكر « صدور » الكلمات أو الأنوار، وأخرها جبرائيل نفسه ؛ والمسألة الأخيرة هى التى يتحدث فيها عن جناهى جبرائيل : الجناح المضىء والجناح المظلم ، ويكشف عن معنى كليهما .

والمسألة الأولى بمثابة تقديم ومدخل للمسألتين الأخريين، لأن جبرائيل نفسه هو الروح القدس ، فلا بد إذن من بيان مكانته فى المدارج الكونية . إن لله كلمات كبرى هى الأنوار الصادرة عن نوره ؛ وجبرائيل آخرها ، فهو الملك الذى بعثه الله لينفخ فى آدم من روح الله لما أن خلقه ؛ وهو كذلك الملك الذى أرسله الله من بعد إلى مريم . وتتلو هذا شواهد عدة من القرآن على أن الروح القدس معناها جبرائيل وأنها هى الكلمة . وبنو الإنسان هم « الكلمات الصغرى » الصادرة عن هذه الكلمة .

وقوله إن لجبرائيل جناحين يحمر إلى إشارة سريعة إلى أسرار علم الملائكة ، وبخاصة إلى معنى عدد الأجنحة التي منحها الله لكل درجة من مدارج الملائكة (راجع سورة الملائكة : ١) . ولكن هاهنا مشاكل من الغموض بحيث يرفض هذا النص أن يطيل القول فيها . وفي مقابل هذا نرى أن معنى جناحي جبرائيل يفضى إلى عرض مسهب للتأنيّة التي تقوم أصلاً للطبيعة المخلوقة . ويمكن أن نقارن هنا بين الطريقة التي يعبر بها السهروردي عن حال العالم متلجناً إلى الرمز بالجناحين ، وبين الثلاث : جمال ، عشق ، قلق - وهم « الأخوة » الثلاثة المتولّدون عن العقل الأول ، كما يبدو في مقدمة رسالة « مؤنس العشاق » ، ممثّلين في أشخاص تاريخ سيدنا يوسف كما يرد في الكتاب المقدس : يوسف ، زليخا ، يعقوب .

ومن بين الإجابات الأخيرة التي يختم بها الحوار ، نرى واحداً منها يجيب عن سؤال عن كل هذه التشبيهات : « قلت للشيخ : فما هي ، في آخر أمرها ، صورة جناح جبرائيل ؟ فاجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن علّمتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها قط . » ونرى جواباً آخر يبين أن هذه القرى التي يتحدث عنها القرآن (سورة النساء: ٧٧) ، وهي « الظالم أهلها » ، تدل على مقام « الكلمات الصغرى » ، معبدها الخاضع للفناء والفساد ، ولكنها هي نفسها خارجة عن الزمان والمكان .

وهنا لا تنتهي الرسالة بنتيجة ثابتة كما هو الشأن في ختام المباحث التعليمية ذات البراهين . ويطلع النهار ويوجد التلميذ نفسه وحيداً ، يعمره شوق لا يبلغ مداه التعبير . ولا جدوى بعد في الدموع والصيحات، وما يبقى

هو الدعوة المضجرة المتضمنة فى مستهل الحديث : « ما دمت فى هذه القرية، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى » ولهذا فالواجب إننْ ألا يفكر، بل أن يرحل . ويعود فعلا إلى بيته . أما معنى هذه العودة فقد شرحه السهروردى فى موضع آخر .

**(شرح) رسالة أصوات أجنحة جبرائيل**  
**للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك**  
**السهروردي المقتول**

بسم الله الرحمن الرحيم . تقديس دون نهاية يحق لحضرة القيومية وحدها ، وتسبيح دون قصارى يجدر بجناب الكبرياء من غير شريك . سبحان القدوس الذي هوية كل ما يمكن أن يقال له : « هو » ، تستمد من هويته ، ووجود كل مافى الأماكن اشتق من وجود من لا يمكن عدم وجوده . وصلاة وسلام على روح السيد (محمد) الذي يفيض ضوء طهارته على الخافقين ، ويصل لمعان شعاع شرعه إلى المشارق والمغارب؛ وعلى أصحابه وأنصاره جميعاً .

**مقدمة**

حدث فى يوم من الأيام فى محفل ناس قد أصاب بصرهم الرمدُ ، أن رجلاً سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها ، ولقصر نظره تكلم من غير روية فى مشايخ السلف . ولأجل تقوية رأيه المنكر، استهزأ بمصطلحات المتأخرين، حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية عن الأستاذ أبى على الفارمذى (١) رحمة الله ، قائلاً : إنه سُسِّلَ لِمَ سَمَّى نُو الخُرقة

---

(١) هو أبو على أفضل بن محمد الفارمذى ، تلميذ أبى القاسم القشيرى (صاحب =

الزرقاء (١) بعض الأصوات أصوات أجنحة جبرائيل - فأجاب : أعلم أن أكثر الأشياء التي تشاهدها حواسك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل، وقال للسائل : إنك أنت أحد أصوات أجنحة جبرائيل . وقد أبى ذلك الخصم المتعسف أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلاً : ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هنيئانا مزخرفاً ؟ ولما بلغ تجاسره إلى هذا الحد شمعت عن ساعد الجد لأزجره بتلك الحدة نفسها في سبيل الحق ، ورفعت ذيل المبالاة إلى كتفي ، وطويت كُمّ تحملتي واعتمدت على ركبة الفطنة ، وسميته على طريق الشتم بليداً هامياً ، وقلت : إنني سأشرح لكم أصوات أجنحة جبرائيل بعزم مصمم ورأى صائب . فافهم أنت ، إن كنت رجلاً وكان فيك خلق الرجال .

---

== « الرسالة » المعروفة باسمه ) وأستاذ الغزالي : كان أحد الصوفية الذين قالوا « بالتوقف » في مسألة العلاج . راجع : معصوم على شاه ، كتاب « تاريخ الحقائق » (طبع حجر بطهران سنة ١٣٩١) ص ٢٤٧ ؛ وجامي ، « التفاحات » (نشر ف . نساو وايس F. Nassau - Lees في كلكتا سنة ١٨٥٨) ، ص ٥١٩ - ص ٤٢١ ؛ والطار ، « تنكرة الأوالياء » ، نشر نيكلسون Nicholson ، ج ١ و ج ٢ ، انظر فهرس الاعلام تحت المادة : والهجویری ، « كشف المحبوب » ، نشر اتشكوفسكي Zukovski ص ٢١١ .

(٢) فيما يتعلق باللون الأزرق لفرقة الصوفية ، راجع أوتو برتس ، « رد الغزالي على الإباهية » ، (محاضر جلسات أكاديمية بايرن للعلوم ، القسم الفلسفي التاريخي لسنة ١٩٣٣ ، ج ٧ [ منشور سنة ١٩٣٣ ]) ص ١٢ ، تعليق- G. Pretzl : Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahiya (Sitz. Ber . Bayr Ak. d Wiss . Phil. hist. Abt.) Die Tor Andrae Person Muhammads .

## ولاجل هذا ادعو هذه المقالة باسم اصوات اجنحة جبرائيل

### مبدأ الحديث

فى يوم ما انطلقت من حجرة النساء (١) وتخلصت من بعض قيود ولغائف الاطفال (٢) كان ذلك فى ليلة اتجاب فيها الفسق الشبهى الشكل مستطيراً من قبة الفلك اللزوردى ، وتبددت الظلمة التى هى أخت العدم (٣) على أطراف العالم السفلى .

وينعد أن أمسيت فى غاية القنوط (٤) من هجمات النوم أخذت

---

(١) ش : أى تخلصت من أقدار عالم الأجسام . وهو ينسب الانوثة إلى هذا العالم بسبب أنه محل الإحساس والشهوات ودار اللذائذ الطبيعية . قارن ما يقوله فى «الغربة الغريبة» : «أخلونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد » (ورقة ١٢١) : « نجانا الله من أسر الطبيعة وفيد الهيبلى » (ورقة ٣٥ ب) . وحالة الكلام يكاد ينصه يكون هو الكلام الوارد نفسه فى رسائل إخوان الصفا (القسم الرابع) .

(٢) ش : يقصد بالأطفال الحواس الظاهرة التى تخلص منها : وقوله : « بعض » قيود إلغ ، امتاز به عن إدخال الحواس الباطنة (فى هذه العبارة) . وذلك أن الحواس الباطنة هى آلات الإدراك وحفاظ المعانى الكلية ، كأنها الخزائن لها .

(٣) ش : يقصد بهذا العدم فناء عالم المحسوسات أمام بصر وفراغ من كان مشغولاً ، لأن عدم الاشتغال هو من خواص الليل . راجع كذلك : « الغربة » (ص ٢١ ب) ، فليها أن معراج النفس « إذا أمسيتم » ، وكذلك : « وبيننا نحن فى الصعود ليلاً وفى الهبوط نهراً » .

(٤) ش : أى بعد أن ينست بسبب القيود الحسية : لأن النوم انغمار فى الملائق الجسمانية . فإذا انتبه الإنسان من نومه يدرك عالم المعقولات ويكتشف الغيبات ويحيط بالمفاهيم الحقيقية ، كما قال أمير المؤمنين على كرم الله وجهه : « الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا » . ولكن هذا التنبه إلى عالم المعانى موقوف على موت علم الصورة (الجسمانى) . وقد قال نبينا عليه السلام فى حديث مشهور بياناً للسرور الغامر للكائنات: موتوا =



شمعاً<sup>(١)</sup> فى يدى متخجراً ، وقصدت إلى رجال قصر أمى<sup>(٢)</sup> ، وطوفت فى ذلك الليل حتى مطلع الفجر<sup>(٣)</sup> وعندئذ سنع لى هوس بدخول دهليز أبى<sup>(٤)</sup> وقد كان لذلك الدهليز بابان : أحدهما إلى المدينة ، والآخر إلى الصحراء

= قبل أن تموتوا ، أى موت بالموت الحقيقى قبل أن تموتوا بالموت الطبيعى . أو (كما يقول هذا البيت الفارسى) :

نبل أن تشعر بالموت الطبيعى جرب العمل لجنت النعيم

ولما يتعلق بهذا المعنى المزوج للموت ، راجع ابن سينا : « رسالة فى دفع الغم من الموت »، نشرة مع رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسى الثالثة ، ص ٥٢ من النص العربى .  
(١) ش : يقصد المؤلف بهذا الشمع ، العقل ؛ بمعنى أنه هو الذى يرشد النوع الإنسانى بفضل النور الذى يرفع الإنسان من حضيض الشقاء إلى أعالى السعادة . وفى القرآن الكريم والأحاديث النبوية وكلمات المرتضى دلائل على هذا ، ولا داعى لذكرها هنا خوف الإطالة .

(٢) ش : معنى هذا التعبير الرمضى غير واضح تماماً ، فإذا كانت « الأم » معناها الهولى، أى الجسم ، فى مقابل الأب ، أى العقل ، فإن « رجال قصر أمى » يمكن أن يقصد بهم الحواس الباطنة ؛ ولذا يجب إنَّ أن نعطى لكلمة « النساء » المذكورة من قبل معنى « الحواس الظاهرة » ، وأن نفهم « الأطفال » بمعنى العلائق الحسية المادية عامة . ويجوز أيضاً أنه قصد إلى التسوية بين « الأم » و « النفس » ، والشارح ، بحذف كلمة « مابر »، قد تجنب هذه المشكلة ؛ ونراه يشرح العبارة : « وقصدت إلى رجال القصر » هكذا : « لما أن انطلقت من حجرة النساء » ومعناها العلائق الجسمانية . قصدت قصر الرجال، أى العالم الروحانى والملائكة ؛ وهذا هو ابتداء سلوك الطريق إلى العالم المعقول .  
(٣) ش : يقصد بمطلع الفجر الإرادة الغيبية وظهور أنوار عالم إلهى .

(٤) ش : يقصد بالدهليز (خانكاه) وجود نفسه ، وبأبيه علة وجود نفسه ، وهى العقل . فإذا كان هذا حقاً ، يمكننا إطلاق فعل الأب على فعل العلة . ويقصد بدخول الدهليز سر باطنه والتفكر فى أرجاء نفسه .

والبساتين (١) . قُمْتُ فَأَعْلَقْتُ البابَ الَّذِي يُؤدِّي إِلَى الْمَدِينَةِ إِغْلَاقًا مُحْكَمًا ،  
 وبعد رتبه قصدت إلى الفتق الذي يؤدي إلى الصحراء (٢) . وعندما رفعت  
 الترس نظرت وإذا عشرة شيوخ (٣) حسان السيماء قد اصطفوا هناك صفًا  
 صفًا . وقد أعجبتني هيبتهم وجلالتهم وهيبتهم وعظمتهم وسناهم ، وظهرتُ  
 في حيرة عظيمة من جمالهم وروعتهم وشمائلهم حتى انقطعت عني ممكّنة  
 نطقى (٤) . وفي وجل عظيم وفي غاية من الارتجاف قَدُمْتُ رجلاً وأخرت  
 أخرى . وعندئذ قلت لنفسى : شجاعة ! لكن مستعدين لخدمتهم وليكن ما  
 يكون ! فسرتُ رويداً إلى الامام (٥) ، قاصداً للسلام على الشيخ الذي وقف  
 في طرف الصف (٦) . غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقني بالسلام

(١) ش : يقصد بهذين البابين : النفس والجسم ، فإنهما بابان أحدهما لعالم النفسانيات  
 والآخر لعالم الجسمانيات ؛ والباب الذي إلى المدينة يحدد التعلق بعالم الأجسام ، والباب  
 الذي إلى الصحراء والبساتين يحدد التعلق بعالم الأرواح .

(٢) ش : أى تركت المحسوسات واتجهت إلى المعقولات .  
 (٣) ش : برؤية هؤلاء الشيوخ العشرة يكشف المصنف عن العقول العشرة التي هي فوق  
 نفس الهيولى ، ومقدسة عن المواد الجسمانية ، يعنى انكشفت لى الملائكة المقربين من الله  
 الذى يلائمون سر عزة الله المغيّب ، وهم الوسائط بين واجب الوجود وبين النفوس  
 الإنسانية .

(٤) ش : كان جمالهم وكمالهم كانا محضين وكل الكمالات الممكنة كانت موجودة فيهم  
 بالفعل ، ونظراً إلى هيبتهم الكبرى وعظمتهم بقى نظر بصيرتى المتجه إلى جمالهم ساكناً  
 من التحير .

(٥) ش : لم أجد نفسى بعد على استعداد للاتصال بهم والتحدث إليهم نظراً إلى أن  
 ذكرى بعض التعلق المادى رقت حائلة بينى وبينهم .

(٦) ش : الشيخ الذى وقف في طرف الصف يمثل العقل الفعال . بإشارة المصنف إلى  
 أنه في طرف الصف إنما لأن وجوده ومرتبته متأخران عن العقول الأخرى . ويسمى أخرى =

وتبسم فى وجهى تبسماً (١) لطيفاً حتى تجلى شكل نواجهه أمام حدقتى (٢) .  
 ورغم مكارم أخلاقه وشيمه بقيت مهابته تغلب على نفسه . فسأله قائلاً :  
 من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفوننى ، إن جاز لى السؤال (٣) ؟ فأجابنى  
 الشيخ الذى على طرف الصف فقال : إننا جماعة متجردون (٤) ، وقد وصلنا  
 إليك من حيث أين لا أين (٥) .

لم أفهم مقاله . فسأله : فى أى إقليم توجد تلك المدينة ؟ فقال : لى  
 إقليم لا تجد السبابة إليه متجها (٦) . وإن ذاك علمت أنه شيخ مطلع (٧) .

== العقول لأنه واهب الصور للمواد المستعدة لتقبلها ؛ وهو الواسطة بين واجب الوجود  
 وبين النفوس البشرية ، ويسمى أيضاً روح القدس ، وفى الشرع يسمى جبرائيل .  
 (١) ش : يقصد بتبسمه انكشاف العلم وفيض الشيخ به واستعداده هو تلقيه . - ويمكننا  
 مقارنة هذه الفقرة بالفقرة الموجودة فى رسالة حى بن يقظان « لابن سينا (نشرة ميرن  
 المذكورة ، الكراسة الأولى) ، فليها يوصف ظهور العقل الفعال على هيئة شيخ حكيم ؛ بل  
 نجد فيها أيضاً هذه الجزئية التفصيلية التى تشير إلى أن الشيخ هو الذى بدأ بالسلام  
 (النص العربى ، ص ٢) . وشارح ابن سينا يرى بحق فى هذه اللفظة رمزاً جديداً (الموضع  
 نفسه) .

(٢) راجع فيما بعد التعبير نفسه خاصاً بالصلة بين الخاتم الحبشية (= الهيمالى) وبين  
 الشيخ .

(٣) ترجمة الكلمة : « بى خرده » (المخطوطة ١) غير يقينية . وقد استبدلت بها المخطوطة  
 ب الكلمة : « خبر ده كه » .

(٤) ش : يثبتون عدمهم من المكان لأنه من خواص الأجسام ، والعقول روحانية مطلقة  
 لأنها مجردة عن المواد العنصرية وعن المواد الفلكية .

(٥) ش : « كرجا آباد » ، معناها سلب الأينية التى هى من الأعراض الجسمانية وإحدى  
 المقولات العشر . ويرسم « الأين » بآه الهيئة العارضة للجسم فى نسبتها إلى المكان .

(٦) ش : كل ما يشار إليه بالأصبع فهو جسم ، ونحن قد نفينا الجسمية عن العقول .

(٧) ش : أى اعترفت بتجردهم عن المادة .

قلت: أخبرني وكرامتكم ما الذى يشغلكم أكثر أوقاتكم ؟ قال : إن حرفتنا  
 الخياطة (١) ؛ وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه (٢) ، وإننا  
 لسائحون (٣). سألته : قل لى لماذا يظهر هؤلاء الشيوخ الذين يقفون على  
 رأسك ملازمة الصمت ؟ فاجاب : لأجل أن أمثالكم ليسوا أهلاً لمحاورةهم (٤).  
 أنا لسانهم (٥) ، وأما هم فلا يكلمون أشباهك .

فرايت ركوة ذات أحد عشر ثنياً (٦) مطروحة فى صحن وفى وسطها  
 قدر من الماء ، وفى وسط الماء رمل متماسك (٧) ، وعلى جوانب ذلك الرمل  
 يتحرك حيوان عديد (٨) .

- 
- (١) ش : يقصد بالخياطة أنه يهب الصورة إلى الهيولى المستعدة لها بحسب حال هذه  
 الهيولى ؛ فإن الخياطة هى التى تعطى القميص صورة القميص ، وهى العلة الفاعلية  
 للقميص . وكذلك الخياطة هى انتظام سلسلة الموجودات بصورة مناسبة .
- (٢) ش : يقصد بحفظ كلام الرب العلوم والمعارف الحاصلة فيها من الواجب .
- (٣) ش : يقصد بالسياحة انتشار فرائدهم على الموجودات .
- (٤) ش : لا يصلح كل عقل للاتصال بقرينهم .
- (٥) ش : كل فيض يحتويه استعدادك ، أنا الذى أفيض به بوضئى وسيطهم .
- (٦) ش : يقصد المؤلف بهذه الركوة ذات الأحد عشر ثنياً ، كرة العالم ؛ وتسعة من هذه  
 الثنايا هى الأفلاك التسعة ، والاثنتان الأخراى أحدهما العنصر التارى والثانى العنصر  
 الهوائى ، لأن العنصر التارى يحيط بالعنصر الهوائى ، وكلاهما محاط . بالأفلاك .
- (٧) ش : يقصد القدر من الماء العنصر المائى ؛ وبالرمل المتماسك مركز الأرض ، وبهذا  
 يكون قد ذكر العناصر الأربعة . وهو لا يقول بأن ثمت ثلاثة عشر ثنياً ، لأن جوهر الماء  
 ومركز الأرض لا يخلان فيها ، لأنهما معاً فى حاجة ضرورية إلى شىء محيط ؛ وهو  
 يذكر هذه الثنايا الأحد عشر نظراً إلى كرويتها واستدارتها وإحاطتها .
- (٨) ش : يقصد بهذا جنس الحيوانات ، وتحت أنواع كثيرة ؛ مثل الإنسان (الفرس) إلخ ،  
 وكل نوع له أصناف كثيرة ، مثل الروسى والعبشى إلخ . ، وكل صنف يشمل أشخاصاً  
 وأفراداً كثيرة مثل زيد وبكر إلخ الذين يسكنون الربيع المعصور من الأرض .

وفى كل طبقة من طبقة الركوة ذات الأحد عشر ثنيا ، أعنى فى كل خلية من الخلايا التسع العليا ، كان قد أثبت زُرٌ نيرٌ ، إلا فى الطبقة الثانية التى كانت أزدارها (١) النيرة كثيرة جداً مرتبطة على نمط تلك العمائم المغربية التى يضعها أصحاب التصوف على رؤوسهم (٢) . أما الطبقة العليا فلم يكن فيها أى زر (٣) . ومع هذا كله كانت تلك الركوة فى غاية الاستدارة على هيئة كرة (٤) . ولم تكن فيها فرجة ، والواقع أنه لم يكن على سطوحها رتقٌ ولا فتق . وقد كانت تلك الطبقات التسع من غير لون . ولأجل ما هى عليه من غاية اللطافة لم يَحْتَجِبُ شىء مما فى مقاعيرها (٥) . ولم يتمكن

---

(١) ش : يعنى أنه يوجد فى كل من الافلاك التسعة كوكب برى ، اللهم إلا فى الفلك الثامن : ففيه ركزت كواكب كثيرة .

(٢) لعل العمائم المغربية ترمز هنا إلى حركة الافلاك ودورانها من الغرب إلى الشرق . وعلى عكس أرسطو يرى كثير من الفلكيين العرب أن الفلك الثامن يتحرك هو الآخر من الغرب إلى الشرق .

(٣) ش : الفلك التاسع خال من الكواكب . وهو أعظمها . والسبب فى أن الشيخ يتحدث عن الطبقة الأولى والثانية ، ويتصد بهما الفلك الثامن والتاسع ، وهما فلك البروج والفلك الأعظم ، هو أن بصيرته تحيط بكرة الافلاك ؛ وما هو بالنسبة إلينا طبقة تاسعة ، هو بالنسبة إليه طبقة أولى ، إلخ .

(٤) ش : يعنى أن كرة الافلاك لها حركة غاية فى الاستدارة ، ولا تقبل الخط المستقيم ، لذى فيه النقطة تمازى النقطة .

(٥) ش : إنه لا لون لها ، لأن السطح المقعر منظور من خلال السطح المحدب ؛ فإن الكثافة تحول دون رؤية ما وراها . وعلى هذا فنحن نرى كل هذه الكواكب من خلا الفلك الأول ، على الرغم من أنها تضىء فى الواقع من أعلى الفلك الثامن ، أعنى فلك البروج . فواضح إذن إنه إذا لم تحجب الافلاك بعضها بعضاً ، فهذا إنما يرجع إلى غاية اللطافة فى أجرامها وإلى شفافيتها وعدم لونها .

أحد من أن يخرق تلك الثنايا التسع العليا <sup>(١)</sup> خرقاً ، ولكنه كان من السهل أن تُتعب الطبقتان السفليان <sup>(٢)</sup> .

فسألت الشيخ : ما هى تلك الركوة ؟ قال : إعلم أن الثنى الأول الذى جرّمه أعظم من جملة الطبقات <sup>(٣)</sup> يصرف فى ترتيبها وتركيبها ذلك الشيخ الذى يقف فوقهم جميعاً ، وكذلك الشيخ الثانى فى الثنى الثانى ، والثالث فى الثالث وهلم جرا إلى أن يصل إلى . وهؤلاء الأصحاب والرفاق التسعة يبدع كل واحد منهم واحداً من تلك الثنايا فهى من فعلهم وصناعتهم . أما الطبقتان السفليان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل فى وسطهما فإنهما من تحصيلى . ولما كان بنيانهم قوياً ، لا تتمزق ولا تنتقب صنعتهم ، بينما صنعتى قابلة للتمزق .

ثم سأله : كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : إعلم أن الشيخ

---

(١) ش : يريد المصنف أن يقول إنه لا يمكن فتح الأفلاك ولا رتقها ؛ وعند الحكماء (الفلاسفة) براهمين قاطعة على أن أجرام الأفلاك غير قابلة للفتح والرتق ؛ وليس هذا موضع إيرادها .

(٢) ش : يشير المؤلف إلى صعوبة رتق فلك النار وفلك الهواء ، وإلى لطافتها ، لأن اللطافة معناها قبول الانقسام إطلاقاً .

(٣) ش : أعلم أن المصنف يقصد بالطبقة العظمى الفلك الأعظم ، وبالشيوخ الذى يقف فوقهم جميعاً ، العقل الأول ، يعنى أن الفلك الأعظم معلول للعقل الأول ؛ ويقصد بالطبقة الثانية فلك البروج الذى هو معلول للعقل الثانى ، وهكذا بواليك . وعلى هذا التقدير فإنه من الواضح أن هذه الأفلاك التسعة معلولات للعقول التسعة . أما الطبقتان السفليان والقدر من الماء والرمل فإنهما معلولات كلها للعقل الفعال .

الذى يحمل سجادته على صدره (١) هو أستاذ ومربي الشيخ الثانى (٢) الذى يجلس إلى جانبه . وقد أثبت اسم الشيخ الثانى على جريدته (٣) ، وهكذا الثانى بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إلى . أما أنا فإن الشيخ التاسع قد أثبت اسمى فى جريدته (٤) وأعطانى الخرقه والتعليم .

سألته : ألكم أولاد ومالك وأمثال ذلك ؟ قال : ليس لنا زوج (٥) ، ولكن لكل أحد منا ولد ، ولكل أحد منا زحى (٦) وقد وكلنا كل ولد برحى من الأرحاء يديرها (٧) ، وبينما يتصرفون فى تلك الأرحاء لا نفطر نحن إليها (٨) .

---

(١) ش : يقصد بالشيخ الذى يحمل سجادته على صدره ، العقل الأول كما وصفناه .

(٢) ش : هو حلة وجود العقل الثانى وسبب ظهوره ؛ وهكذا حتى العقل اللامع على نحو ما قلنا .

(٣) نلاحظ أن هذا القسم من الرؤية يستعير رموزه من حياة الصوفى : راجع الاصطلاحات : بير ، خانكناه ، خرقة ، جريده ، إلخ .

(٤) ش : أى أنه حلة وجودى .

(٥) ش : علم الزوج يشير به إلى التجرد عن المادة .

(٦) ش : بالأولاد يشير إلى النفوس الفلكية ، وبالأرحاء يقصد الأفلاك التسعة والعناصر الأربعة . - وتشبيه حركة الأفلاك بحركة الرحى يوجد كثيراً فى الكتب الفلكية والتجسيمية العربية ، ومن المحتمل أن يكون له أصل يونانى . راجع مثلاً : البيرونى ، « كتاب التفهيم لأوائل صناعة التجسيم » (نشر رمزى ريت Ramsay Wright ، لندن سنة ١٩٢٤) . ص ١٢٢ ، ص ٤٥ . ويذكر المؤلف فيه أيضاً الاشتقاق الشائع للكلمة الفارسية أسمان (سما) = أس - مانند = شبيهة بالرحى .

(٧) ش : يشير المؤلف إلى أن كل نفس تقوم بالتدبير والتأثير فى الفلك الخاص بها .

(٨) ش : يقصد بعدم الالتفات ، التجرد (عن المادة) أيضاً .

بل الأولاد هم الذين يشغلون بتعمير تلك الأرحاء : بإحدى عينيهِ ينظر إلى رجاه ، وبعينه الأخرى يلتفت دائماً إلى جانب أبيه (١) . أما رجاه أنا فإنه ذو أربع طبقات (٢) ، وأولادى فى غاية الكثرة حتى إن أذكى المحاسبين لا يستطيعون إحصاءهم (٣) . وفى كل لحظة ينشأ لى عدة أولاد (٤) وإنى أبعث كل واحد منهم إلى رجاه ، واجميعهم مدة معينة يتولى كلُّ عمارة رجاه (٥) .

(١) ش : أى أنه من جهة الوجود يؤثر كل منهم فى نفسه من أجل الدوام والبقاء ، ويرقب حلة نفسه من أجل اقتباس العلوم : أما من جهة الماهية فإنها تؤثر فى تدوير الأفلاك . ولهذا فإن المصنف يبين نسبة البنوة إلى النفس ، ونسبة الأبوة إلى العقل ، نظراً إلى أن العقل حلة وجود النفس ، لأن وجود النفس يقوم على وجود العقل ولا ينعكس . وهذه هى الأبوة بمعناها الحقيقي : لأن وجود الابن يقوم على وجود الأب ، ولا ينعكس . ولكن فى حالة الأبوة والبنوة (بمعناها الحقيقي) يوجد نوع من الانعكاس ، لأننا نقول إن الأبوة تحصل حينما تظهر البنوة ، ويحصل الابن لما تكون شمت أبوة .

(٢) ش : يقصد المؤلف بالطبقات الأربع « العناصر الأربعة » ، التى هى معلولات للعقل الفعال .

(٣) ش : يقصد بكثرة الأولاد وجود صور جسمية تتبثق على المواد المركبة بواسطة الكون والفساد اللذين يحدثان فى العناصر البسيطة بتجريدتها من صورة وإلباسها صورة أخرى . وهناك كثرة من هذه الأحوال . فالعنصر الهوائى يتجرد عن صورته ويلبس صورة النار ، وبالعكس ؛ والعنصر المائى يتجرد عن صورته ويتخذ صورة الهواء ، وبالعكس . واختلاف هذه الصور يتجاوز كل حد وحد .

(٤) ش : يقصد المؤلف بهؤلاء الأولاد ، الصور الخاصة أو الطارئة على مواد العالم .

(٥) ش : يقصد بالمدة معينة بقاء اتحاد الصور بالهيات أو المواد ، لأن صورة كل عنصر لها مدة بقاء معينة خاصة باتحاده من الهوى : ويقاؤه معناه ارتفاع الموانع واجتماع الشرائط (شرائط اتحاد الصورة مع المادة) . فإذا اختلفت هذه الشرائط أو ظهرت تلك الموانع انقضت مدة بقاءه .



وإذا انقضى وقتهم <sup>(١)</sup> يرجعون إلى ولن يفارقوني مرة أخرى ، بل ينشأ أولاد آخر <sup>(٢)</sup> يذهبون إلى رحاهم . فهذا هو النظام . ولما كانت الرحى ضيقة جداً ، وكثرت فيها المخاوف والمهاالك على حافتها ، فإن من أتم من أولادى نوبة رعايته فقد فارق ذلك المقام ولن يشتهى عودة إليها فهذا شأن أولادى . على أن هؤلاء المشايخ الآخر ليس لهم أكثر من ولد يتكفل بإدارة رحاه ويقوم دائماً بعمله <sup>(٣)</sup> . هذا وإن كل واحد منهم أقوى من جملة أولادى <sup>(٤)</sup> ، كما أن أرحائى وأولادى يستمنون مددهم من أرحائهم وأولادهم <sup>(٥)</sup> .

قلت : كيف وقع لك هذا التوالد والتناسل المتجدد ؟ قال : أعلم أنى لا أتغير عن حالى وليس لى زوج ، غير أنى أملك جارية <sup>(٦)</sup> حبشية لا أنظر

(١) ش : يبين المؤلف امتناع إعادة المعلوم ، لأن المعلوم لا يعاد بعينه ، يعنى أنه إذا حدث تحليل لمركب ، فإن كل عنصر يقصد إلى حيزه الطبيعي . هناك يحصل لهذه الصورة الفساد ، فتعود إلى مبدئها الأسمى ، وإذا لا يكون مردها ممكنًا بعد .

(٢) ش : بالأولاد الأخرى يقصد المؤلف الصور المتجددة العائدة المتعاقبة بالفيض على صورة فاسدة .

(٣) ش : يعنى أن النفوس التى تؤثر فى الأفلاك تؤثر بطريقة دائمة ، بخلاف الصور الخاضعة للفساد التى فيها تتعاقب صورة على صورة .

(٤) ش : هذا الولد (فى المخطوطة ب نص يختلف قليلاً) الأقوى من جملة الأولاد هو نفس الكون المعلولة للعقل الأول . وكما أن العقل الأول يؤثر فى بقية العقول ، فكذلك النفس الأولى تؤثر فى باقى النفوس .

(٥) ش : يعنى أن النفوس التسع التى هى أولاد النفس الكلية تؤثر فى تكوين الصور .

(٦) ش : على الرغم من الاعتراف بعدم وجود أنداد لها ، فإن المؤلف يقصد بهذه الجارية الحبشية الهوى المجردة عن الصورة . ويقول بنسبة بينها وبين اللون الأسود ، يقصد المؤلف العدم ، لأن الهوى بدون الصورة تكون لا وجود لها .

إليها أبداً حتى لا تصدر عنى حركة (١) . والواقع أن تلك الجارية جالسة متمكنة فى وسط الأرحاء ، ناظرة إلى الأرحاء ودرانها وحركاتها (٢) . وكلما تحركت الأشجار ظهر درانها فى حدقتها ونظر عينيها . وعنده تلتفت حدقة الجارية السوداء ، ونظرها يلقانى أثناء ذلك الدوران ، يُخلق منى والد فى رحمها (٣) من غير أن يحدث منى تحرك أو تغير .

قلت كيف يمكن أن يتصور ذلك النظر والالتفات إليك ومحاذاتها نحوك ؟ قال : إن مراد ذلك اللفظ صلاحية ما واستعداد ، لا غير (٤) .

قلت للشيخ : لماذا نزلت إلى هذا الدار إذا ادعيت على نفسك عدم التحرك ؟ قال : يا سليم القلب ! إن الشمس تدور فى فللكها دائماً . إلا أن المكفوف إن كان لا يتركها ولا يحس بحالها فإن عدم إحساسه لا يوجب عدم وجودها أو سكونها فى مكانها . ولوزال ذلك النقص عن المكفوف فإنه لا يسوغ له أن يطالب الشمس قائلاً : لماذا لم تكونى فى العالم من قبل ، لماذا لم تباشرى دورائك الدائم ؟ لأن دوام حركتها ثابت إلى الأبد . فليس التغير فى حالة الشمس ، بل فى حالة المكفوف . كذلك نحن : فإننا دائماً فى هذا

---

(١) ش : عدم التغير والحركة عند الشيخ ضرورى جداً ، لأن الحركة من خواص الجسم .

(٢) ش : يعنى أنها تترصّد حلول الصورة الآتية من واهب الصور .

(٣) ش : يعنى أنه فى كل حالة تستعد فيها لنزول صورة منى أنا واهب الصورة ، تنزل صورة فى هذه الهيولى .

(٤) ش : هذه الالفاظ صالحة للمعانى التى تحدثنا عنها . لأن لقاء العقل بالهيولى الجسمانية لا يعقل ولا يتصور ، لكن يقصد بهذا اللقاء استعداد واستحقاق الهيولى للصورة .

الصف . وأما عدم رؤيتك إيانا فليس دليلاً على عدم وجودنا أو على تغيرنا وانتقالنا عن حالنا : إن التبدل في حالك أنت (١) .

قلت : أتسبحون الله عز وجل تسييحاً ؟ قال : كلا ! إن الاستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسييح . وإن كان هناك تسييح ، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واعتزاز وما إليه .

قلت : ألا تعلمنى علم الخياطة ؟ فتبسم وقال : بالأسف ، ليس لأشباهك ولنظرائك قبلك بهذا ، فإن ذلك العلم غير ميسر لنوعك ، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بعملية وقصد وآلة (٢) . على أنى أعلمك من علم الخياطة قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة (٣) .

وقد علمنى ذلك القدر من العلم .

ثم قلت (٤) : علمنى الآن كلام الله . قال : إن المسافة عظيمة ، وما

---

(١) ش : معنى كل هذه الكلمات هو أن فيضها بفضلها وفاشتتها هي ، وهي جواهر روحانية ، يفيضان دائماً على الموجودات المستعدة لها . وليس فيها بخل ولا ضن . فإذا كان ثمت أحد لا يفيض عليه شيء ولا يستفيد ، فليس هذا بسبب عدم انقطاع فيضها ، ولكن بسبب عدم الاستعداد أو لأن هذا غير متوجه إلى العالم الروحاني بل مستغرق في العالم المحسوس .

(٢) ش : أعلم أنا قد شرحنا في أول هذه الرسالة أن الخياطة تشير إلى تركيب الصورة مع الهيولى ، ومن اليقيني أنه لا يوجد في النوع الإنساني استعداد لتلقى معناه كاملاً .

(٣) ش : يعني بهذا كشف علم الطب وإصلاح البدن بالمحافظة على اعتدال المزاج . والمؤلف يقول : « اهتم بتصليح خرقته المرقعة » ، ولا يقول « خطها » ، لأن الخياطة، وهي تركيب الصورة مع المادة ، ليست من شأنه ، كما هو ظاهر مما أسلفنا .

(٤) هنا يبدأ القسم الثاني من الرؤيا .

دعت في هذه القرية (١) ، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى . ولكني أعلمك قدر ما أنت ميسر له .

هذا وإنه أحضر إلى لوحاً (٢) وعلمني حروف هجاء عجيبة (٣) حتى إنني استطعت أن أفهم بواسطة الهجاء معنى كل سورة من السور (٤) .

ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سور كلام الله على ما ينبغي . وأما من اطلع على أحوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه رسوخ ومثانة (٥) .

وعندئذ تعلمت علم الأبجد (٦) . وبعد إتمام دراستي إياه نقشت حروفه على اللوح (٧) على قدر ما كان في مرتقى قدرتي ومسرى طاقتي . وعندئذ

---

(١) ش : يعني أنه طالما كنت في العالم المحسوس فإني لا تستطيع أن تقف على الكليات وعلى حقائق العلوم على الجملة .

(٢) اللوح المحفوظ .

(٣) ش : يقصد المؤلف باللوح : الحس المشترك ، وبحروف الهجاء : علم المنطق ، لأن المنطق حروف هجاء بالنسبة إلى علم الحكمة . - ابتداء من هنا يفضل الشارح .

(٤) ش : كل المشاكل التي وجدها في العلوم أمكنني حلها بميزان المنطق .

(٥) ش : من لم يتعلم المنطق لا يقرر أن يميز بين الخطأ والصواب ، لأن معرفة العلوم تتوقف على تأليف القضايا وتركيب القياسات واستنباط النتائج ، حتى يصير المجهول معلوماً . وكل هذا يظهر في المنطق .

(٦) ش : يقصد المؤلف بعلم الأبجد علم الحكمة ، لأن هذا العلم أبجد بالنسبة إلى علوم الكشف اللدني .

(٧) ش : يقصد بنقش اللوح انكشاف العلوم والمعارف التي تسمى بالعلم اللدني ، وهو العلم الذي تظهر به فرائب الحقائق ، وليس لهذا العلم نهاية .

ظهرت لى من عجائب معانى كلام الرب - عز سلطانه - ما لا يدخل تحت حصر البيان وحده . وكلما طرأت لى مشكلة عرضتها (١) على شيوخى وهو يزيع إشكالها .

هذا وقد دار حديثنا حول نفث الروح وقد أشار الشيخ إلى أنه يشق الروح من روح القدس (٢) . وعندما سئل عن نسبة ما بينهما ، أجاب قائلاً : إن كل ما يتحرك فى أربعة أرباع العالم السفلى يشق من أجنحة جبرائيل . ولما باحثت الشيخ فى كيفية هذا النظام قال : إعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أى من شعاع سيماء وجهه الكريم ، وبعضها فوق بعض (٣) . وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها ؛ ونسبتها فى قدر نورها وتجليها من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب (٤) . وهذا مراد ما ورد فى الخبر عن الرسول عليه السلام إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهراً لكانت تعبد من

---

(١) ش : فى كل مرة تحصل فيها مقدمة قياس فى نفسى ، كنت أتوجه إلى عالم العقل حتى تفيض على نتيجة القياس من واهب الصور .

(٢) ش : يعنى أن أرواح الحيوانات والنباتات هى عدد من الأنوار الفائضة من العقل والفعال .

(٣) ش : يقصد « بالكلمات » العقول ، يعنى أن جواهر العقول هى أنوار فائضة من لدن واجب الوجود ؛ وبعضها فوق بعض درجات ، بحسب شرفها ورتبتها .

(٤) ش : يقصد بالنور الأول العقل الأول ، يعنى أنه لا توجد بين المخلوقات مرتبة أعلى من مرتبته .

دون الله . ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أخرى ؛ وعلى (١) هذا واحدة بعد واحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات تامة (٢) .

وأخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام ، وإن أرواح الأدميين تنبعث من تلك الكلمة الأخيرة (٣) ، كما ورد في حديث صحيح عن فطرة آدم : « يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيَنْفُخُ فِي الرُّوحِ » . وكذلك قوله تعالى : « خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين (٤) » ، وقال بعده : « ثم سواه ونفخ فيه من روحه (٥) » . وكذلك قال عن مريم : « فآرسلنا إليها روحنا » ومعناه جبرائيل (٦) .

وأما عيسى فيسمونه أيضاً روح الله ، ويسمونه مع هذا كلمة وروحاً كما نص عليه : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله ، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه (٧) » .

أما الأدميون فهم نوع واحد ومن له روح فله كلمة ، بل هذان الاسمان لا يشيران عند البشر إلا إلى حقيقة واحدة ومن آخر الكلمات

- (١) ش : العقل الأول حلة العقل الثاني ، والثاني حلة الثالث ، حتى يصير عندهما كاملاً وهو عشرة ، كقوله تعالى : « تلك عشرة كاملة » (سورة البقرة : ١٩٢) .  
(٢) ش : يعني أن فيضه ينتشر دائماً على كل الكائنات المستعدة له .  
(٣) ش : حينما يتم نمو النطفة في الرحم وتصبح مستعدة لقبول الصورة الإنسانية ، تليق في الحال من العقل الفعال نفس ناطقة تتعلق بها (أي النطفة) .  
(٤) سورة السجدة : ٦ - ٧ .  
(٥) سورة السجدة : ٨ .  
(٦) صورة مريم : ١٧ .  
(٧) سورة النساء : ١٦٩ .

الكبرى تظهر كلمات صفوى من غير حد ، على ما أشير إليه فى الكتاب الربانى بقوله : « ما نفذت كلمات الله (١) » ، وقال « لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى (٢) » - جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التى هى فى مؤخرة طائفة الكلمات الكبرى المذكورة ، كما ورد فى التوراة : « خلقتُ أرواح المشتاقين من نورى (٣) » . وهذا النور ليس غير روح القدس . وبهذا المعنى أيضاً ما نُقل عن سَلِيمَانَ النَّبِىِّ إِذْ قَالَ لَهُ أَحَدُهُمْ : يَا سَاحِرُ ! قَالَ : لَسْتُ بِسَاحِرٍ ، إِنَّمَا أَنَا كَلِمَةٌ مِنْ كَلِمَاتِ اللَّهِ .

وأيضاً فللحق تعالى كلمات وسطى . أما الكلمات الكبرى فهى التى قيل عنها فى الكتاب الإلهى : « فالسابقات سبقاً (٤) » ؛ وأما قوله « فالمدبرات أمراً (٥) » فهم الملائكة محركو الأفلاك وهى الكلمات الوسطى . وكذلك فإن قوله تعالى : « وإنا لنحنُ الصَّافُونَ (٦) » إشارة إلى الكلمات الكبرى ، وقوله « إنا لنحنُ المَسْبُوحُونَ (٧) » إشارة إلى الكلمات الوسطى؛ ولأجل هذا تقدمت عبارة « الصَّافُونَ » فى كل مكان من القرآن المجيد ، إِذْ قَالَ : « وَالصَّافَّاتُ صَفًّا ، فَالزَّاجِرَاتُ زَجْرًا (٨) » . وفى هذا غور بعيد لا يليق استيعابه بهذا المحل . وقد تستعمل « الكلمة » فى القرآن أيضاً بمعنى السر .

(١) سورة لقمان : ٢٦ .

(٢) سورة الكهف : ١٠٩ .

(٣) اقتباس منحول .

(٤) سورة النازعات : ٤ .

(٥) سورة النازعات : ٥ .

(٦) سورة الصافات : ١٦٥ .

(٧) سورة الصافات : ١٥٦ .

(٨) سورة الصافات : ١ - ٢ .

قلت للحكيم : أخبرنى الآن عن جناح جبرائيل . قال : إعلم أن جبرائيل جناحين (١) : أحدهما عن يمين وهو نور محض ، وهذا الجناح يضاف مجرد وجوده إلى الحق ؛ وأما الجناح الأيسر فتعتمد عليه بقعة سوداء كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر أو كأنها تذكرنا بالألوان التى على قدم الطاووس . وفى هذا إمكان وجوده الذى جانب منه ينصرف إلى العدم . فإذا نظرت ما لجبرائيل من الوجود بوجود الحق فإنه يوصف بوجود الوجود . وإذا نظرت إليه بقدر استحقاق ذاته فإنه يوصف بالعدم ؛ ومن هذه الجهة يلزم إمكان الوجود . فهذان المعنيان ممثلان فى جناحي جبرائيل : الأيمن إضافته إلى الحق ، والأيسر استحقاقه فى ذات نفسه ، كما قال الحق سبحانه وتعالى : « وجاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث

(١) ش : شرحنا من قبل أن العقل الأول تعرض له ثلاثة أشياء ، وأنه بواسطة كل منها يصدر شيء عنه . وهو هنا أيضاً يشير بجناحي جبرائيل إلى صفتين لاهتتين بهذا العقل الأول . الأولى هى الوجوب ، يعنى أنك لو نظرت إليه بالنسبة إلى علته ، وجدته واجباً بوجود العلة . وهو ما أشار إليه بالجناح الأيمن الذى يقول عنه المؤلف إنه النور المحض ، وأنه فى ذاته لا إضافة ولا نسبة له إلا إلى الله الحق ؛ وهذا الوجوب هو صفة وجود الحق . والصفة الأخرى هى الإمكان ، يعنى أنك إن نظرت إليه من جهة ذاته وماهيته ، وجدت ممكناً ، وهذا ما أشار إليه بالجناح الأيسر الذى يقول عنه : إن عليه بقعة سوداء ، كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر ؛ وهذا السواد والكلف صفتان للإمكان المعارض لوجوده . وإذا كان المؤلف يضع نسبة بين السواد والإمكان ، فذلك لأننا نصير من الإمكان إلى العدم . فهذان المعنيان هما اللذان يشار إليهما بجناحي جبرائيل : فالجناح الأيمن هو إضافته إلى الحق ، وهذا هو الوجوب ؛ والجناح الأيسر هو إضافته إلى نفسه ، وهذا هو الإمكان والعدم .



ورباع (١) . وقد ذكر مثني في أولها إذ كان الاثنان أقرب الأعداد إلى الواحد ثم الثلاثة والأربعة (٢) . ومن ها هنا أن الذي له جناحان أشرف من الذي له ثلاثة وأربعة . وهذا سر يتفرع على تفصيلات كثيرة في علوم الحقائق والمكاشفات ، غير أن فهم العوام لا يبلغ غوره (٣) .

وإذا وقع من أوج القدس شعاع فينشأ منه نفس يسمونها كلمة صغرى . ألا ترى أن هذا ما قاله الحق تعالى : « وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا (٤) » .

فللكافرين أيضاً كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم . ومن الجناح الأيسر الذي يمتد عليه قدر من الظلمة يهبط ظل منه عالم الزور والغرور ، كما قال الرسول عليه السلام : « إن الله تعالى خلق الخلق في الظلمة ثم رش عليه من نوره » ، مما يشير إلى شعاع الجناح الأيسر وكذلك ورد في القرآن الكريم : « وجعل الظلمات والنور (٥) » ؛ فإن تلك « الظلمة » التي نسبت إلى فعل : « جعل » ، أصبحت عالم الغرور ، وأما ذلك « النور » الذي ورد ذكره بعد « الظلمة » فهو الجناح الأيمن إذ كان

---

(١) سورة الملائكة : ١ .

(٢) ش : حاصل هذا القول أن كل حد يكون ما صدقه أقل . يكون بهذا أقرب إلى منبع الوحدة . وكلما قرب من الوحدة ، زاد شرفه . ولهذا يقول : « إن الذي له جناحان أشرف من الذي له ثلاثة أو أربعة » .

(٣) ش : لأنه لا يفهم أحد أين الشرف عند من له جناحان بالنسبة إلى من له ثلاثة . ولا الشرف عند من له ثلاثة أجنحة بالنسبة إلى من له أربعة . وهكذا نواليك . حقاً إن أحداً لا يفهم هذا .

(٤) سورة التوبة : ٤٠ .

(٥) سورة الأنعام : ١ .

كل شعاع وقع فى عالم الغرور من فوره . وبهذا المعنى قال تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب (١) » ، إذ أن الكلمة أيضاً من شعاعه ؛ وكذلك قوله « مثلاً : كلمة طيبة (٢) » ، فهى كلمة شريفة نورانية من بين الكلمات الصغرى .

وإن لم تكن تلك الكلمة الصغرى فى غاية الشرف ، فكيف استطاعت أن تصعد إلى خضرة الحق تعالى ؟ ! وأما أن الكلمة والروح تدلان على معنى واحد فإن علامة ذلك : « إليه يصعد الكلم الطيب (٣) » الآية ، وكذلك : « تعرج الملائكة والروح إليه (٤) » - فإن عبارة « إليه » ترجع فى الحالتين إلى الحق جلّت قدرته . وعلى هذا المعنى تدل أيضاً « النفس مطمئنة » ، إذ قال : « ارجعى إلى ربك (٥) » .

ثم إن عالم الغرور ليس إلا هدى وظلا لجناح جبرائيل أعنى لجناحه الأيسر ، بينما تصدر الأنفس المضية من الجناح الأيمن (٦) . وأما العقائق التى تلقى فى الخواطر والتى شأنها كما قال : « كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه (٧) » ، وكذلك النداء القدسى الذى شأنه كما قال : « وناديناه

(١) سورة الملائكة : ١١ .

(٢) سورة إبراهيم : ٢٩ .

(٣) سورة الملائكة : ١١ .

(٤) سورة المعارج : ٤ .

(٥) سورة الفجر : ٢٨ .

(٦) ش : يعنى أن عالم الكون والفساد صابر عن صفة إمكانه ؛ ولهذا فهو قابل للعدم ؛

أما الأرواح الإنسانية فصائرة عن صفة وجوبه ، ولهذا فإنها غير قابلة للعدم .

(٧) سورة المجادلة : ٢٢ .

أن يا إبراهيم (١) ، وغيرها ، كل ذلك من جناحه الايمن (٢) . وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور فهي من جناحه الايسر (٣). قلت للشيوخ : فما هي - في آخر أمرها - صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن عِلِمَتْها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها (٤) .

قلت : أليست كل هذه الكلمات يجاورها اليوم والليلة ؟ قال : يا عاقل ! ألا تعرف أن غاية صعود تلك الكلمات إلى حضرة الحق تعالى كما قال : «إليه يصعد الكلم الطيب» (٥) ؟ وفي حضرة الحق تعالى ليس ليل ولا نهار : « ليس عند ربكم صباح ولا مساء » ، أي في جانب الربوبية لا يوجد زمان . قلت : وأين القرية التي قال الحق تعالى عنها « أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها» (٦) ؟ قال : ذلك عالم الغرور الذي هو أليق محل للكلمة الصغرى . ثم إن الكلمة الصغرى أيضاً قرية لأن الله تعالى قال : « وتلك القرى نقص عليك من أنبائها وفيها قائم وحصيد» (٧) . أليس هذا هيكل

(١) سورة الصافات : ١٠٤ .

(٢) ش : معلوم مما قلناه إن جبرائيل هو الواسطة بين فيض واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية . وينتج من هذا أن إلقاء الحقائق الروحية والنداء القمسي كليهما من تدبيره . (٣) ش : معلوم كذلك مما قلناه أن جبرائيل يثّر في عالم الكون والفساد وهو محل القهر والصيحة (صراخ البؤس) والحوادث . وعلى هذا فكل شيء صادر عن تأثيره .

(٤) ش : يعني أن كل ماله صورة وصوت ليس جديراً بالاهتمام ، وإنما نستفيد من هذه الألفاظ على سبيل الاستعارة (والمجاز) حتى يتيسر الفهم للخلق ؛ وعلى هذا .

(٥) سورة المائدة : ١١ .

(٦) سورة النساء : ٧٧ .

(٧) جمع بين سورة الأعراف : ٩٩ وسورة هود : ١٠٢ .

الكلمة الذى أصبح خراباً ؟ على أن ما ليس له مكان ، وما خرج عن كليهما  
فهى كلمات الحق تعالى ، كبيرة كانت أو صغيرة .

ثم عندما ارتفع على قصر أبى فجر النهار ، أغلق الباب الخارجى  
وفتح باب المدينة ، وذهب التجار إلى أشغالهم <sup>(١)</sup> ، وتغيبت عنى جماعة  
هؤلاء الشيوخ <sup>(٢)</sup> ، وبقيت فى حسرة متشوقاً إلى صحبتهم عاضاً أنامله  
وصارخاً الويل ومظهراً لعظمة حيرتى . ولكن لا فائدة بعد .  
هنا تنتهى قصة أصوات جناح جبرائيل عليه السلام .

---

(١) ش : يعنى لما غلبت المشاكل على الفراغ من جديد ، وانفلق الباب المطل على الخارج  
(أى على العالم الروحى) وانفتح المؤدى إلى المدينة ، أى إلى العالم الجسمانى ، وذهب  
التجار ، وهم رجال الاعمال والمشغل ، ويقصد بهم الحواس الظاهرة ، إلى أشغالهم . -  
إلى جانب القراءة «بازاريان» (تجار) يلوح أن الشارح قد عرف القراءة الأخرى  
«بازياران» (فلاحون) ، لأنه يستمر فى شرحه قائلاً : « إنه يطبق على الحس الظاهر صفة  
فلاح ، لأن الحواس الظاهرة هى التى تبذر بذور إبراك الجزئيات المحسوسة ، حتى تثمر  
كليات معقولة » .

(٢) ش : يعنى أنه لما حدث الاستفراق فى العالم المحسوس ، حرم مشاهدة العالم  
المعقول . والتعسر على مشاهدة العالم المعقول والجواهر القدسية ضرورة اليمة .

## ذيل وتعليق

من أفضى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن إلى العوام وإلى  
غير أهلها ستفصل نفسه عن بدنه وسيصبح قضيحة الرجال .  
وربنا مشكور ومحمود والصلاة على محمد ، وآله وسلم تسليما .

ستید حسین نصر

الشہروردی والاشراقون



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

## الوضع قبل التمهيد

تعرضت الفلسفة المشائية ، التي بلغت ذروة نموها على يد ابن سينا وانتشرت من بعده على يد تلامذته وأتباعه أمثال بهمنيار وأبي العباس اللوكري ، منذ بداية عهدها للنقد من جانب بعض الفقهاء وبعض الصوفيين الذين عارضوا النزعة العقلية الكامنة في الفلسفة الأرسطوطاليسية . حتى إذا كان القرن الرابع الهجري (الحادي عشر الميلادي) ، انضم إلى طبقة المعارضين خصم جديد لم يلبث أن صار العدو الألد للفلسفة المشائية . هذا الخصم الجديد كان الكلام الأشعري ، الذي صاغه أولاً أبو الحسن الأشعري ثم بسطه في ما بعد نفر من الرجال أمثال أبي بكر الباقلاني خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين) ، والذي بدأ يظهر بالتأييد في الأوساط السنية <sup>(١)</sup> .

ومع ذلك ، فقد كانت الخلافة العباسية في القرن الرابع (الحادي عشر) مقيدة إلى حد ما . وكان الأمراء المحليون (وكثير منهم شيعة) وله ولع بما يسميه المسلمون بالعلوم العقلية في مقابل العلوم النقلية (النابعة من مصادر الوحي) يحكمون رقعة كبيرة من العالم الإسلامي <sup>(٢)</sup> ، وهكذا استمرت العلوم العقلية ، بما في ذلك الفلسفة ، على ازدهارها ، حتى ليُمكن اعتبار القرنين الرابع (الحادي عشر) والخامس (الثاني عشر) العصر الذهبي لهذه العلوم . ولكن الوضع السياسي لم يلبث أن تغير تدريجياً . ففي القرن الخامس (الثاني عشر) نجح السلاجقة ، وكانوا فرسان المذهب السني وأنصار الخلافة العباسية ، في إعادة



توحيد المقاطعات الإسلامية في آسيا الغربية وتأسيس حكومة مركزية قوية تحت النفوذ السياسي للسلطين السلاجقة والإشراف الديني للخليفة في بغداد (٣) .

في تلك اللحظة ، بدأت مدرسة الكلام الأشعري تتلقى العون من الدوائر الرسمية ومراكز التعليم التي أسست لتدريس تعاليمها ونشر عقائدها . وهكذا مهدت الطريق أمام الحملة الشهيرة التي جردها الغزالي على الفلاسفة . كان الغزالي فقيهاً متكلماً أدرك فحوى الفلسفة جيداً ، وبعد أن وقع في شك ديني لفترة ما ، اتجه إلى التصوف لمداواة علته الروحية ؛ فوجد فيها اليقين والنجاة النهائية (٤) . وهكذا تدرج بكل المواهب اللازمة ، من علم وبلاغة وتجربة ، في تقويض سلطة الفلسفة العقلية على المجتمع الإسلامي . وتحقيقاً لهذا الغرض ، بدأ بتلخيص فلسفة المشائين في كتاب «مقاصد الفلاسفة» ، الذي يُعد من أفضل التلخيصات للفلسفة المشائية الإسلامية (٥) ؛ ثم عمد إلى الهجوم على ذلك الجانب من آراء الفلاسفة ، التي كانت تتعارض مع تعاليم الوحي الإسلامي ، في تهافت الفلاسفة « الشهير » (٦) .

ومما يجدر ذكره هنا ، أن حملة الغزالي على الفلسفة العقلية كانت تتمثل في قدرته كصوفي أكثر منه كنتكلم أشعري . ففي تأليفه ، وعلى سبيل المثال «المنقذ من الضلال» ، على الرغم من أنه يعتبر أن وجهة نظر المتكلمين أكثر مطابقة لتعاليم الإسلام من وجهة نظر الفلاسفة ، إلا أنه كان يرى أن الصوفية وحدها هي التي تستطيع تبليغ المرء اليقين والسعادة الأبدية (٧) . والحق ، أن أهمية الغزالي في التاريخ الإسلامي لا تكمن في الحد من قوة العقليين فحسب ، وإنما تكمن أيضاً في إحتلال الصوفية محلّ القبول والإكرام في عيون الفقهاء والمتكلمين ، حتى انتهى الأمر إلى تدريس تعاليمها علانية حتى في المدارس الدينية . وعلى الرغم من قيام علماء أمثال ابن تيمية أو ابن الجوزي من حين إلى حين ليهاجموا التصوف ، فلم تكن أصواتهم إلا أصواتاً فردية إلى حد ما لم تفلح في أن تقلل من اعتبار الجمهور

الديني للتصوف . فالحقيقة هي أن تأليف الغزالي تمثل بمعنى ما الباطنية الإسلامية وقد برزت للعيان بغية حماية حياتها الداخلية في إطار الظاهرية . وهكذا، بدأت الفلسفة المشائية بمجيء الغزالي تدخل دور المحاق في الأصقاع الشرقية من العالم الإسلامي ، واتجهت صوب الأندلس ؛ حيث تعهدا سلسلة من مشاهير الفلاسفة كابن باجه وابن طفيل وابن رشد بالعناية لمدة قرن . فقد عمل ابن رشد بطل الفلسفة الأرسطوطاليسية المحضة العظيم في الإسلام والشارح الفلد لكتب «الحكيم» في العصر الوسيط ، على الرد على هجمات الغزالي ، وذلك في كتابه «تهافت التهافت» . ولكن دفاعه كان ضئيل الأثر في العالم الإسلامي ، بينما كان الغرب أسبق لإلقاء السمع إليه . حتى لقد ظهرت بالفعل مدرسة تُعرف بـ«الرشدية اللاتينية» ، قصدت إلى اتباع تعاليمه وتطبيقها على وضع جديد بالنسبة إلى العالم المسيحي .

وهكذا ، ففي الوقت نفسه الذي رُفضت الأرسطوطاليسية كمنهاج عقلي محض في العالم الإسلامي ، أخذت تروج في الغرب عن طريق ترجمات آثار المشائين الشرقيين كابن سينا والفارابي أو آثار الأندلسيين ، لا سيما ابن رشد .

والواقع ، أنه من الممكن تحليل تباعد الشقة بين الحضارتين الشقيقتين المسيحية والإسلامية بعد القرن السابع (الرابع عشر) إلى حد بعيد ، بالرجوع إلى الدور الذي كتب للفلسفة العقلية هذه أن تلعبه في كلا الحضارتين . ففي الشرق ، تلاشت قوة الفلسفة العقلية تحت وطأة ضربات الغزالي وغيره كضخخ الدين الرازي<sup>(٨)</sup> ، ومهدت الطريق لانتشار العقائد الإشراقية السهروردية وعقائد مدرسة ابن عربي العرفانية . أما في الغرب ، فقد كان لبزوغ نجم العقلية الأرسطوطاليسية دور حاسم في تقويض الأفلاطونية الأوغسطينية الأولى القائمة على الإشراق ، وفي التمهيد لآخر الأمر ، كرد فعل ، للشكل المدني للفلسفة العقلية والطبيعية ، اللتين دمرتا قلعة الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى في عصر النهضة .

## السهروردي، حياته وآثاره

ان الحكيم الذي حلت عقائده إلى حد بعيد وخاصة في إيران محل الفلسفة المشائية ، التي انتقدها الغزالي بشدة ، هو شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي ، الذي يلقب أحياناً بالمقتول . ويغلب عليه بوجه عام لقب «شيخ الإشراق» ، ولا سيما لدى أولئك الذين حافظوا على مدرسته حتى يومنا هذا <sup>(٩)</sup> . ولما كان الحظ لم يؤاته فتترجم آثاره إلى اللاتينية في العصور الوسطى ، فقد ظل مجهولاً تقريباً في العالم الغربي حتى العصور الحديثة ؛ إذ بدأ بعض العلماء ، أمثال هنري كُربان ، يخصصون له مجموعة من الدراسات المهمة ، كما اضطلعوا بمهمة طبع آثاره وترجمتها <sup>(١٠)</sup> . ومع ذلك فلا يزال السهروردي حتى الآن مجهولاً تقريباً خارج وطنه الأم ، كما يتبين من أن غالبية كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية لا تزال تصر على اعتبار ابن رُشد أو على أبعد تقدير ابن خلدون خاتمة التاريخ العقلي للإسلام ؛ متجاهلة مدرسة الإشراق وسائر الإشراقيين المتأخرين الذين جاؤا بعد السهروردي تجاهلاً تاماً . وعلاوة على ذلك ، فإن هذا الغلط يتكرر عند أغلب المحدثين من العلماء العرب والباكستانيين والهنود . فكثير منهم يعتمدون أصلاً في اطلاعهم على تاريخ الفلسفة الإسلامية على ما يكتبه المستشرقون المحدثون ، غافلين عن أهمية المدرسة الإشراقية . وربما كانت علة ذلك أن هذا الشكل من الحكمة قد نشأ في إيران خاصة واتخذها موطناً له حتى يومنا هذا <sup>(١١)</sup> .

والواقع أن ردّ فعل الإسلام شيعية وسنية ، بالنسبة إلى الفلسفة ، كان

متفاوتاً إلى حد ما . ففي العالم السني ، اختضت الفلسفة بعد تقويض المدرسة المشائية تقريباً ، ولم يبق إلا المنطق ، الذي استمرت دراسته في المدارس . أضف إلى ذلك أن العقائد العرفانية أخذت تحتل مكان الصدارة حتى أدرجت في المناهج المقررة في المدارس . أما في العالم الشيعي فقد اختلفت الحال تماماً ؛ فقد امتزجت الحكمة (١٢) في مدرسة السهروردي تدريجياً بفلسفة ابن سينا من جهة ، وعقائد ابن عربي العرفانية من جهة أخرى ، واتحدت جميعها في قالب التشيع ، وأصبحت تمثل بالفعل دور البرزخ بين الفلسفة والعرفان المحض . وهذا ما يسوّغ لمؤرخ يتأمل الحياة العقلية في إيران والبلاد التي تأثرت بالثقافة الإيرانية كالعهد مثلاً ( حيث انتشرت العقائد الإشرافية حتى في الأوساط السنية ) أن يصرح بأن الفلسفة الإسلامية بمعناها الأصيل لم تنته بآبَن رَشَد ، بل بدأت بالفعل بعد موته ، حين بدأت تعاليم السهروردي تنتشر في الأصقاع الشرقية من العالم الإسلامي .

وُلد السهروردي سنة ٥٤٩ ( ١١٥٣ ) في قرية سهرورد على مقربة من المدينة الإيرانية الحديثة زنجان ، التي أنجبت قسطاً وافراً من الرجال العظماء في الإسلام (١٣) . وتلقى تعليمه الباكر على يد محمد الدين الجلي في مراغة ، المدينة التي كتب لها أن تشتهر بعد ذلك ببضعة أعوام عندما أنشأ الفاتح المغولي هولاكو المرصد الشهير بالقرب منها وجمع كبار علماء القلک في ذلك الوقت تحت إمرة خواجه نصير الدين الطوسي فيها . ثم انتقل السهروردي بعد ذلك إلى اصفهان ، وهي مركز شهير للحركة العلمية في إيران آنذاك ، لاستكمال دراسته ؛ فآتم دراساته المقررة على يد ظهير الدين القاري . ومن الطريف أن فخر الدين الرازي المعارض الكبير للفلسفة ، كان أحد رفاقه في المدرسة ؛ وعندما قُدِّمت له نسخة من « التلويحات » بعد وفاة السهروردي بعدة سنين قبلها وبكى ذاكراً رفيق الدراسة

الذي اختار مسلماً يختلف كل الاختلاف عن مسلكه هو (١) .  
وما أن أتم السهروردي دراساته المقررة حتى شد الرحال داخل  
إيران . فقابل عدداً من شيوخ الصوفيين وانجذب بشدة إلى بعضهم .  
والواقع أنه باشر المسلك الصوفي في هذا الدور من حياته وقضى فترات  
طويلة من الخلوة ذاكراً متفكراً . ثم اتسعت رحلاته شيئاً فشيئاً  
لتشمل الأناضول وسورية التي هام بمناظرها الطبيعية . وفي إحدى  
سفراته ذهب من دمشق إلى حلب ، حيث تقابل مع الملك الظاهر بن  
صلاح الدين الأيوبي الشهير . وكان الملك الظاهر يحب المتصوفين  
والعلماء فتعلق بالحكيم الشاب ودعاه إلى الإقامة في بلاطه بحلب .

قبل السهروردي الدعوة بسرور لما كان يكنه من حب خاص  
لذلك الأقاليم وأقام في البلاط . ولكن صراحته وقلة احتياطه في  
إفشاء بعض العقائد « الباطنية » أمام المجالس على اختلاف أنواعها  
والذكاء الحاد الذي مكّنه من قهر خصومه جميعاً في الجدل ونبوغه  
في كل من الفلسفة البحيّة والتصوف ، كل هذه العوامل تضافرت  
لتزيد في عدد أعدائه وخاصة في أوساط العلماء ؛ فطالبوا آخر الأمر  
بإعدامه بتهمة ترويع عقائد تنافي مع الدين . فلما رفض الملك الظاهر ،  
اتمسوا ذلك رأساً من صلاح الدين . وكانت سورية إذ ذاك قد استعبدت  
من الصليبيين ، وكان تأييد العلماء أمراً ضرورياً لدعم سلطان صلاح  
الدين ، فلم يكن له مفر من أن يذعن لإرادتهم . فضغط على الملك  
الظاهر حتى ينفذ رغبة هيئة السلطات الدينية النائرة على الحكيم الشاب .  
وعليه ، أودع السهروردي السجن ، وفي سنة ٥٨٧ ( ١١٩١ ) مات ،  
دون أن يعرف السبب المباشر لموته .

وهكذا ؛ لاقى شيخ الإشراق في سنّ الثامنة والثلاثين المصير  
نفسه الذي لاقاه سلفه العظيم الحلاج ، الذي كان قد انجذب إليه  
بشدة في شرح شبابه ، والذي كثيراً ما يستشهد بأقواله في كتبه .

وعلى الرغم من هذا الأمد القصير من الحياة ، فقد كتب السهروردي حوالي الخمسين كتاباً في كل من العربية والفارسية ، وصلنا معظمها . وهذه الآثار مكتوبة بأسلوب رائع ، كما أنها ذات قيمة أدبية رفيعة . فالآثار الفارسية تُعتبر من روائع النثر الفارسي ، فهي في الحقيقة أنموذج للنثر الروائي والفلسفي الحديث . وتقع هذه الآثار في عدة أنماط متميزة بحيث تمكن قسمتها إلى خمسة أقسام (١٤) :

١ - الكتب الأربعة الكبيرة التعليمية والعقائدية ، وجميعها بالعربية . وهي تشكل مجموعة رباعية تبحث أولاً في الفلسفة المشائية كما فسرها وحوّرها السهروردي ، ثم في الحكمة الاشراقية نفسها التي تأتي على أعقاب هذا الأساس العقائدي . وتألّف هذه المجموعة الرباعية من : « التلويحات » و « المقاومات » و « المطارحات » ، التي تتناول ثلاثتها تعديل الفلسفة الأرسطية ، وأخيراً درته النادرة «حكمة الإشراق» التي تدور على العقائد الإشراقية .

٢ - رسائل أقصر بكل من العربية والفارسية ، وهي تتناول المادة الواردة في المجموعة الرباعية بلغة أبسط وطريقة أسهل . وتشتمل هذه الرسائل على : « هياكل النور » ، « الألواح العمادية » ، « برتو نامه » (أو رسالة في الإشراق) ، « في اعتقاد الحكماء » ، « اللّمحات » ، « يزّدان شيناخست » (أو معرفة الله) ، « بستان القلوب » .

وقد نُسب الكتابان الأخيران إلى عين القضاة الهمداني (١٥) والسيد الشريف الجرجاني على الرغم من أنه يبدو من المرجح جداً أنهما للسهروردي .

٣ - قصص أو روايات صوفية رمزية تصور رحلة النفس خلال الكون بحثاً عن انتعاقها واشراقها . وهذه الرسائل جميعها بالفارسية وإن كان بعضها نظائر عربية . وهي تشتمل على : « عقل سرخ » (العقل الأحمر) ، « آواز بر جبرائيل » (خفيف جناح جبريل) ، « الغربة الغربية » ، « لُغَتِ مُورَان » (لغة الشمال) ،

رسالة في «حالة الطفولية» ، «رؤزي با جماعت صوفيان» (يوم مع جماعة الصوفيين) ، «رسالة في المعراج» ، «صغير سيمرغ» (صغير العنقاء) .

٤ - منقولات وترجمات وشروح على كتب الفلسفة القديمة والنصوص الدينية السماوية ، مثل : ترجمة «رسالة الطير» لابن سينا إلى الفارسية وشرح على «الإشارات» وتأليف «رسالة في حقيقة العشق» ترتكز على رسالة ابن سينا «في العشق» ، وتفسير لعدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية<sup>(١٦)</sup> .

٥ - أوراد وأدعية بالعربية على نمط تلك التي ، كانت تعرف بـ «كتب الساعات» في العصور الوسطى<sup>(١٧)</sup> ، ويطلق عليها السهروردي اسم الواردات والتقديسات .

إن هذا الإنتاج ، مقروناً بالشروح المتعددة التي كُتبت عليه في مدى القرون السبعة الماضية ، هو ما يكون مصدر عقائد المدرسة الإشراقية . وإنها ثروة طائلة للحكمة ، تحتوي على رموز كثيرة مستمدة من شتى المذاهب بما في ذلك الزرادشتية والفيثاغورية والأفلاطونية والهرمسية أضيفت إلى رموز الإسلام . فمصادر نظريات السهروردي متعددة حقاً . فهو لم يكن ليتردد في أن يدخل في تركيب نظراته الكلية كل ما كان يقع عليه من العناصر المتجانسة في المذاهب الدينية الأخرى . ومع ذلك فالعالم عنده بالطبع عالم إسلامي قد تظهر على آفاقه رموز معينة ، ترقى إلى ما قبل الإسلام ، كما كانت «الكائدرائية» الكونية عند دانتى عالماً مسيحياً تشاهد فيه بعض الزخرفات الإسلامية والاسكندرانية المعبنة .

## مصادر حركة الإِشراق

إن المصادر التي استمد منها السُّهروردي العناصر التي ركب منها حكمته الإِشراقية تتألف أولاً وبصورة رئيسية من التصوف ، وخاصة مؤلفات الخلاج ، والغزالي ، الذي كان لكتابه «مشكاة الأنوار» تأثير مباشر على العلاقة بين النور والإمام، كما فهمها السُّهروردي، وتشتمل أيضاً على الفلسفة المشائية الإسلامية كما ترد عند ابن سينا خاصة (١٧) . وإن كان السُّهروردي قد انتقدها بعض الشيء إلا أنه اعتبرها أساساً ضرورياً لفهم عقائد الإِشراق . أما بخصوص مصادر ما قبل الإسلام ، فقد اعتمد كل الإعتماد على الفيثاغورية والأفلاطونية وعلى الهرمسية كما نشأت في الإسكندرية ثم حُفِظَتْ وروِّجَتْ في ما بعد في الشرق الأدنى على يد صابئة حرَّان الذين كانوا يعتبرون المجموعة الهرمسية (١٨) بمثابة كتاب سماوي لهم .

وفوق هذه المصادر اليونانية ومصادر «البحر الأبيض المتوسط» وعلاوة عليها ، التفت السُّهروردي نحو الحكمة الإيرانية القديمة . فحاول أن يبعث عقائدها من جديد ، واعتبر حكماءها الورثة المباشرين للحكمة كما نزلت قبل الطوفان على النبي إدريس أو ، أنخنوخ (إينوخ بالعبرية) ، الذي عدّه المؤلفون المسلمون عبارة عن هرمس . فاعتمد على الزرادشتية في استعمال رموز النور والظلمة خاصة وفي علم الملائكة الذي حوّل فيه على اصطلاحاتها تعويلاً شديداً . إلا أن السُّهروردي قد أشار بوضوح إلى أنه ليس ثنائياً بحال من الأحوال ، وأنه لم يكن يرمي إلى اتباع التعاليم الظاهرية



للزَّرادُشتيين . بل على العكس ، اعتبر نفسه منتبهاً إلى جماعة من الحكماء الإيرانيين أصحاب العقائد «الباطنية» القائمة على وحدة المبدأ الإلهي ، وأصحاب سُنَّة سرية في صلب المجتمع الزَّرادُشتي ، أو كما قال بعبارة :  
«وكان في الفرس أمة يهلون بالحق وبه كانوا يعدلون حكما»(١٩)

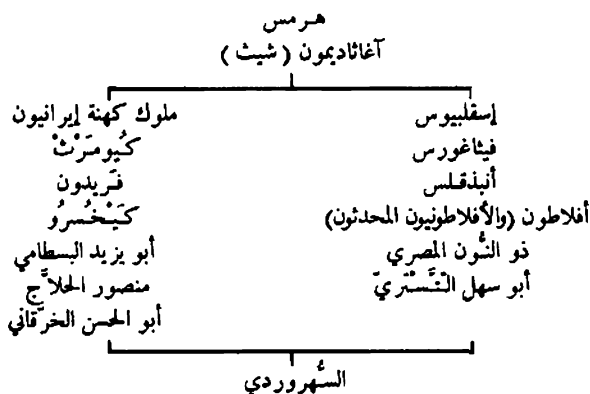
فُضلاء غير مُشَبَّهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة ، التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله ، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراف . وما سُبِّحت إلى مثله «(٢٠)» .

ولكن لا يتبادرن إلى الذهن أن السُّهروردي في اعتماده هذا على هذا العدد من المصادر المختلفة ، كان يرمي إلى شيء من الانتقائية . فالسُّهروردي يعتبر نفسه الموفق بين ما يدعوه بالحكمة اللدنية ، وبين الحكمة العتيقة . لقد كان يؤمن بأن هذه الحكمة كلية وخالدة ، هذه الحكمة التي تجلت في أشكال مختلفة بين القدماء من هنود و فرس ، من بابليين ومصريين ، ثم بين اليونان حتى زمان أرسطو ، الذي لم يعتبره السُّهروردي بداية الفلسفة عند اليونان ، بل بالأحرى نهايتها ، وهو الذي ختم هذا التراث الحكمي بأن قصره على جانبه العقلي (٢٠) .

إنَّ تصوُّر السُّهروردي لتاريخ الفلسفة لعلَّ درجة كبيرة من الأهمية في حد ذاته ، فهو يحيط اللثام عن جانب أساسي من حكمة الإشراف . فالحكمة في اعتقاد السُّهروردي وكثير من مؤلفي العصور الوسطى قد أنزلها الباري على الإنسان عن طريق إدريس النبي أو هرمس ، الذي اعتبر على هذا الوجه مدى العصور الوسطى في الشرق وفي بعض مدارس معينة في الغرب مؤسساً للفلسفة والعلوم . ثم تفرعت الحكمة إلى فرعين ، امتد أحدهما إلى فارس والآخر إلى مصر ، ومن مصر امتد إلى اليونان ، وأخيراً ، دخلت عن طريق هذين المصدرين وعلى الخصوص فارس واليونان في تركيب الحضارة الإسلامية . والحق أن السُّهروردي كان ينظر إلى أسلافه

المباشرين في العالم الإسلامي ، لا على أنهم فلاسفة أعلام ، وإنما عدهم في باكورة المتصوفين . وهو يصف حليماً رأى فيه مؤلف «أثولوجيا» الذي تصور أنه أرسطو مع أنه في الحقيقة أفلوطين ، فسأله عما إذا كان المشائيون كالفارابي وابن سينا فلاسفة حقيقيين في الإسلام ، فأجابه أرسطو : «لا، ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته. ثم كنت أعدد جماعة أعرفهم فما التفت إليهم، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما؛ فكانه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً» (١٢١) .

ويمكن تلخيص رأي السهروردي في انتقال هذه الحكمة الكلية عن طريق سلسلة من الحكماء القدامى كان بعضهم حكماء وملوكاً أسطوريين إيرانيين ، كما يلي :



وعلى هذا ، فإن شيخ الإشراق يعتبر نفسه المركز الذي يلتقي عنده مرة أخرى فرعا الحكمة ، اللذان كانا قد انبثقا عن نفس المصدر في زمان ما . ولهذا ، فقد حاول التوفيق بين حكمة زَرَادُشْت

وأفلاطون ؛ كما حاول ذلك جميستوس بleton Gemistos Plethon في الحاضرة البيزنطية المجاورة بعد ذلك بثلاثة قرون ، على الرغم من أن الأثر والأهمية اللاحقين كانا بالنسبة الى الرجلين بطبيعة الحال مُتفاوتين تماماً .

## معنى الإشراف

لقد اختلف المسلمون مؤرخين وفلاسفة ، في نظرتهنهم إلى هذا الشكل من المعرفة المسمى بالإشراف ، الذي أبدعه السهروردي نتيجة لتوحيد فرعي المعرفة . فالجرجاني في « كتاب التعريفات » الشهير ، يدعو الإشرافيين « فلاسفة أستاذهم أفلاطون » ، في حين يدعوهم عبد الرزاق الكاشاني في شرحه على « فصوص الحكم » لابن عربي أتباع شيث ، الذي يعتبر في المصادر الإسلامية مؤسس النقابات الحرفية الذي بدأت التعاليم السرية لهذه النقابات على يده وكانت ترتبط مباشرة بالهرمسية . أما ابن وحشية ، أول مؤلف في العالم الإسلامي استعمل كلمة إشرافي في ما نعلم ، فكان الإشرافيون في نظره ، طبقة من الكهنة المصريين كانوا أبناء أخت هرمس (٢٢) . وهكذا نبيّن من هذه التعريفات ، أنهم جميعاً يربطون حكمة الإشراف بما قبل الفترة الأرسطوطاليسية ، أي قبل أن تصبح الفلسفة عقلية ، وحينما كان الحدس العقلي لا يزال أفضل الطرق لاكتساب المعرفة . ويأخذ السهروردي نفسه بتعريف مشابه لحكمة الإشراف : « وقد رتبتم لكم قبل هذا الكتاب وفي أثنائه عند معاونة القواطع عنه كتباً على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم ومن جملة المختصر الموسوم « بالتلويحات اللوحية والعرشية » المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه ، ودونه « اللوحات » . وصنفت غيرهما ، ومنها ما رتبته في أيام الصبا . وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأصبط

وأقل إلتعاباً في التحصيل ، ولم يحصل لي أولاً بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر . ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ، ما كان يُشككني فيه مشكك .

وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يُبْتنى عليه وغيره يساعطني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله في زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل انبأذلس وفيثاغورس وغيرهما . وكلمات الأولين مرموزة وما رُدَّ عليهم ؛ وإن كان متوجهاً على ظاهر أقاويلهم لم يُتوجه على مقاصدهم فلا رَدَّ على الرمز . وعلى هذا يُبْتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة ، التي كانت طريقة حكماء الفرس ، مثل جاماسف وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم (٢٣) .

## طبقات الرغبين في العلم

يتضح جلياً مما سبق من كلمات السهروردي أن حكمة الإشراق قائمة على كل من الاستدلال البحتي والحدس العقلي ، كل من التمرس الرسمي للعقل وتطهير النفس . والواقع أن السهروردي يقسم مراتب الباحثين عن المعرفة ، تبعاً لتكامل إحدى هاتين الملكتين أو كليتهما فيهم ، فهم في عرفة أربع طبقات (٢٤) :

١ - طلبة بدأوا يحسون الظمأ للمعرفة ، وبالتالي أقدموا على البحث عنها .

٢ - طلبة اكتسبوا المعرفة الشكلية وأتموا الفلسفة الاستدلالية ، ولكنهم بقوا غرباء عن العرفان . والسهروردي يعدُّ الفارابي وابن سينا من هذه الطبقة .

٣ - طلبة لم يقنعوا بأشكال المعرفة الاستدلالية على الإطلاق ، ولكنهم طهروا أنفسهم حتى بلغوا درجة الحدس العقلي والإشراق الباطني كالحلاج والبسطامي والتستري .

٤ - طلبة أتموا الفلسفة الاستدلالية ، كما أدركوا مرحلة الإشراق أو العرفان . وهو يدرج في هذه الطبقة ، التي يُطلق على أفرادها لقب «حكيم متأله» ، فيثاغورس وأفلاطون ، كما يدرج نفسه شخصياً في عدادها في العالم الإسلامي (٢٥) .

وفوق هذه الطبقات ، يأتي الملأ السماوي غير المنظور من الكائنات الروحانية ، التي يقف على رأسها القطب أو الإمام ، الذي يقوم سائر أفراد الملأ الروحاني بدور الوكلاء بالنسبة إليه . وهذه

الكائنات الروحانية بدورها هي الوسائط التي تتلقى أرواح الناس  
الإشراق بواسطتها ؛ فتصبح في النهاية مرتبطة بالقُطْب .

## الرمزية الجغرافية

قبل أن نحلل العناصر المختلفة لحكمة الإشراق هذه ، التي تحصل عن تراوج الاستدلال والحدس ، هنا ، كلمة يجب أن يقال عن لفظة «إشراق» ذاتها وعن الرمزية الجغرافية المرتبطة بها . فكما رأينا في الفصل الأول ترتبط هذه الكلمة في العربية ، بكل من الشرق ، وعالم النور أو التنوير . وعلى هذا المعنى المزدوج ورمزية الجهات الكامنة فيه يبنى السهروردي وصفه التشريحي للكون ؛ كما فعل ابن سينا بدقة أقل من قبله . فالجغرافيا ( المقدسة ) التي تقوم العقيدة الإشراقية عليها ، تُحوّل البعد الأفقي الممتد من الشرق إلى الغرب ، إلى بُعد عمودي ، بمعنى أن الشرق عبارة عن عالم النور المحض أو عالم الملائكة المجرد من كل ظلام أو مادة ، فهو محبوب عن العيون البشرية إذاً . كما يقصد بالغرب عالم الظلام أو المادة ، وبالعرب الأوسط السماوات المرئية حيث يمتزج النور بشيء من الظلمة . وهكذا يتحول اتجاه الشرق والغرب أفقياً في اتجاه عمودي ، بمعنى أن الغرب يعتبر بمثابة هذا الوجود الأرضي الذي غلبت عليه المادة ، وأن الغرب الأوسط هو السماوات الفلكية ، والشرق الحقيقي هو ما وراء السماء المرئية وما فوقها ، فكان إذاً محبوباً عن الأبصار البشرية . وبناء عليه ، فالحد الفاصل بين المشرق والمغرب ليس فلك القمر ، كما هي الحال في الفلسفة الأرسطوطاليسية ، بل هو سماء الكواكب الثابتة ، أو المحرك الذي لا يتحرك . فالأفلاك التي يدرسها عالم الهيئة لا تخرج عن كونها جزءاً من الغرب إذاً ، وإن كانت تمثل جزءاً أنقى منه ؛



فهي أقرب إلى عالم الأنوار الا انها مع ذلك ممتزجة بالمادة، لذا كانت عارية عن الكمال الذي هو وقف على الشرق ، الخاص بالجوهر الملكية الخالصة . أضف إلى ذلك أنه ليس هناك تمييز حاسم بين مناطق ما تحت القمر وبين السماوات ، كما هو في النظام الأرسطي .

يتوجب علينا أن نفهم لغة السهروردي عندما يتحدث عن المشرق والمغرب أو شروق الشمس وغروبها على أساس هذه النظرة إلى جغرافية الكون . وفي إطار هذه النظرة تجري أحداث معظم تمثيلياته الرمزية ، وخاصة « قصة الغربة الغربية » ، التي رمز فيها إلى هبوط الإنسان إلى العالم المادي بتفنيه إلى المغرب ، أي بسقوطه في بئر بمدينة القيروان الواقعة في المغرب الأقصى للعالم الإسلامي ، بينما اعتبر اليمن موطنه الأول الذي غادره والذي يأمل العودة إليه ، وهو البلد الذي يقع على الجهة اليمنى ، فكان رمزاً لمشرق الأنوار التي أقامت فيه النفس كجوهر ملكي قبل الانفصال والهبوط إلى عالم المادة (٢٦) .

## حكمة الإشراق ومبادئها الأساسية

ليس هناك مصدر نرجع إليه إذا أردنا فهم المبادئ الأساسية للمدرسة الإشراقية أفضل من كتاب «حكمة الإشراق» نفسه ، الذي سنحلل محتوياته باختصار الآن . ألف السهروردي هذا الكتاب الذي يعتبر من حيث الأسلوب الأدبي واحداً من أبرز الكتب في بابهِ سنة ٥٣٢ ( ١١٨٦ ) ، في مدة لا تتجاوز بضعة أشهر . فقد هبط عليه فجأة عن طريق روح القدس ، وعلى حد قول السهروردي نفسه : « في وقت كانت السيارات السبعة مقترنة في برج الميزان » . ويدل أسلوبه على أنه كتب على عجل وأنه جاء عفو الخاطر ، فجاء مظهرأً للعبقرية الأدبية للكاتب ، الذي تجلّى جمال أسلوبه وجزائته في آثاره العربية والفارسية على حد سواء .

إن «حكمة الإشراق» لا يجري على السّنة المألوفة في التقسيم إلى منطق فرياضيات فطبييعيات فالهيات ، مع أن قسم الرياضيات قد يمحذف أحياناً كما هي الحال في معظم النصوص الفلسفية العربية الأخرى كـ «الشفاء» و «النجاة» لابن سينا والمؤلفات التعليمية الثلاثة الكبرى الأخرى للسهروردي . فهذا النص المهم لحكمة الإشراق يشتمل على مقدمة وجزئين ، ويتبدىء بالمنطق وينتهي بالوحدة والوجد الروحيين .

### ١ - نقد الفلسفة المشائية

يشرح السهروردي في المقدمة كيفية تأليف الكتاب وما هي طبيعته وما هو الهدف من ورائه . وبعد أن يعرف مدلول الكتاب

العام على هذا النحو ، يفرد القسم الأول للبحث في المنطق على طريقة أرسطو وفرفوريوس ، دون أن يسلم به جملة ، بل هو يكرس الفصل الثاني من القسم الأول لتحليل شامل لبعض فواح من الفلسفة الأرسطوطاليسية ، بما فيها المنطق . وهنا ينتقد الحد الأرسطوطاليسي ويعتبره تحصيل حاصل ويحصر الأعراض التسعة في أربعة هي : النسبة ، الكيف ، الكم ، الحركة .

أما بخصوص نقده العام لأرسطو والمثاليين المسلمين ، فهو يهاجم بعض الآراء الأساسية في فلسفتهم ليمهد بذلك لوضع عقائده الإشراقية الخاصة . وعلى سبيل المثال ، لا يقبل رأي ابن سينا والأرسطوطالين الآخرين أن الوجود هو الأصل ، وأن الماهية تتوقف في تحققها على الوجود . فالسهروردي يرى ( على الأقل بحسب التفسير السائد لأقواله ) ، أن ماهية الشيء هي التي تتصف بالحقيقة ، وأنها أصيلة ، بينما الوجود يلعب دوراً ثانوياً هو دور العرض المضاف إلى الماهية . هذا الرأي الذي يطلق عليه اسم « أصالة الماهية » ، على الرغم من أن الميرداماد سلم به في ما بعد ، كان موضع انتقاد شديد من قبل مؤلّاء صدر ، الذي أولّ حكمة الإشراق كلها على أساس مبدأ « أصالة الوجود » ، وأحلّ ميتافيزيقا الوجود محلّ ميتافيزيقا الماهية السهروردية (٢٧) .

وينتقد السهروردي أرسطو بشدة أيضاً ، لأنه رفض التسليم ، على غرار أستاذه ، بعالم الأنواع الأصلية أو « المثل الأفلاطونية » ، ولأنه جرد الأشياء في الدرجات العليا من الوجود من كل حقيقة . كما أنه يرد التعريف الأرسطوطاليسي للمكان ، مفضلاً مفهوماً قريباً من مفهوم أفلاطون .

ويعدل السهروردي النظام الأرسطوطاليسي برد أحد مبادئه الأساسية ؛ وهو الاعتقاد بالصورة والمادة ، الذي يعتبر العمود الفقري للفلسفة الطبيعية عند المثاليين ، فالعالم لدى السهروردي والمدرسة الإشراقية عامة ، يتألف من درجات من النور والظلمة التي هي عبارة عن انعدام

النور . فالأجسام ، من حيث ناحتيتها المادية ، ليست أكثر من هذه الظلمة أو الحجاب الذي يحول دون نفاذ النور . أما بخصوص الصورة الأرسطية ، فهو يعتبرها بمثابة الملاك الذي يسهر على كل شيء ويحفظه ، أي النور الذي يحتوي عليه كل جسم ، وبحكمه يوجد . ويعترض شيخ الإشراق أيضاً على دليل المشائين على خلود النفس لكونه ضعيفاً جداً ، ويتناول في الواقع مسألة دراسة النفس من وجهة نظر مختلفة؛ فعلى حين يهتم الفلاسفة الأرسطوطاليسيون بالدرجة الأولى بتعريف قوى النفس المختلفة ، يهتم السهروردي باثبات الأصل السماوي للنفس وتعاसे وضعها الحاضر ، ومن ثم بالبحث عن طريق لانعاقها من سجنها الأرضي أو « منفاها الغربي » حتى تعود مرة أخرى إلى موطنها الأصلي . وهناك فقط يمكنها أن تجد السعادة والسلام .

وأخيراً ، لا مندوحة من الإشارة إلى انتقاد السهروردي لنظريتي الرؤية اللتين كانتا رائجتين في القرون الوسطى . فقد التزم الأرسطوطاليسيون على وجه العموم بالرأي القائل بأنه عند حدوث الإبصار يقع النور المنبعث من المرئي على إنسان العين ، ومنه ينتقل إلى الحس المشترك وأخيراً إلى النفس ، التي ترى الشيء على هذا الوجه . أما الرياضيون فقد التزموا بنظرية مضادة تقول بأنه عند حدوث الإبصار يخرج من العين مخروط من النور رأسه في العين وقاعدته على الشيء المرئي . والسهروردي في رد هاتين النظريتين ، يربط الحركة المادية للرؤية بالإشراق الذي تشترك فيه جميع أشكال المعرفة ، فالإنسان يستطيع أن يبصر الشيء المضيء فقط . وفي مثل هذه الحالة ، تحيط نفس الرائي بالشيء وتتألق بنوره . ان فعل الاشراق هذا ، هو ما يطلق عليه اسم الإبصار . وعلى هذا ، فالرؤية المادية نفسها تشترك في الطبيعة الإشرافية لكل معرفة .

وبعد أن يفرغ السهروردي من هذه الجوانب من الفلسفة المشائية وبعض الجوانب الأخرى ، يتطرق في القسم الثاني من الكتاب إلى شرح أصول حكمة الإشراق نفسها . فيقسم هذا القسم إلى عدة فصول تتناول

على التوالي : معنى النور ودرجاته المختلفة وعلم الوجود القائم على  
رمزية ضوئية ومراتب العالم الملكي أو علم الملائكة فالفيزياء فعلم  
النفس وأخيراً ، المسائل المرتبطة بالمعاد والإتحاد الروحاني .

## نور الأنوار وعلم الوجود

إن الوجود بأسره ، عند السهروردي ، ليس إلا نوراً تتفاوت درجات شدته . فهو لا يحتاج إلى تعريف ، لأن المرء إنما يعرف الغامض بالواضح ، وليس هناك أوضح أو أجلى من النور . وعليه ، فليس ثمة ما يمكن تعريفه به . والحقيقة ، أن جميع الأشياء تتضح بفضلها ، لذا يجب أن يعرف كل شيء تبعاً له . والنور المحض ، الذي يُطلق عليه السهروردي اسم « نور الأنوار » ، هو الذات الإلهية ، التي يهر سناها الأبصار لنورانياتها وشدتها . والنور الأعلى هو مصدر الوجود كله ، ما دام الكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة فحسب . هذا ، أو بعبارة السهروردي نفسه : « إن ذات النور المطلق الأول ، الله ، يفيض إشراقاً دائماً به يتجلى ويوجد الأشياء جميعاً ، وبواسطة أشعته يمدّها بالحياة . إن كل شيء في العالم ناشئ عن نور ذاته ، وكل الجمال والكمال منحة إحسانه . والحصول على هذا الإشراق هو النجاة » (٢٨) .

وبناء عليه ، فالمرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من النور الأعلى ومدى تألقها بذاتها . ويشير السهروردي إلى عدة طرق يمكن بواسطتها تمييز طبقات العالم المختلفة . وعلى سبيل المثال ، فإن الإنسان يستطيع أن يتأمل في جميع الأشياء من وجهة نظر ما إذا كانت نوراً أو ظلاماً . فإن كانت نوراً ، فهي إما أن تكون قائمة بذاتها ، فتسمى حينذاك نوراً مجرداً ، أو تكون متوقفة على شيء فتسمى نوراً عرضياً . وعلى الوجه نفسه ، إما أن تكون

الظلمة موجودة بذاتها فتسمى غسقاً ، او متوقفة على شيء آخر وتسمى حينذاك هيئة .

ويتناول السهروردي أيضاً تقسيم الموجودات ، بناء على مدى إدراكها وشعورها . فالموجود ، إما أن يكون مدركاً لوجوده أو غافلاً عنه . فإن كان مدركاً ، فإدراكه ، إما أن يقوم في ذاته ، كما هو الحال بالنسبة إلى النور الأعلى أو الله والملائكة والنفس الإنسانية والأنواع الأصلية ، أو يكون متوقفاً على شيء آخر في علمه بنفسه كالنجوم والنار . وكذلك ، إذا كان الموجود غافلاً عن نفسه ، فإما أن يكون قائماً بنفسه ، فيكون ظلمة ، كما هي حال سائر الأجسام الطبيعية ، أو يوجد بواسطة موجود آخر ، كما في الألوان والروائح . وعلى هذا الوجه ، تتباين مراحل النظام الكوني المختلفة بعضها عن بعض . وأخيراً ، فإن مقياس التفرقة هو درجة النور التي يختص بها كل شيء ، والتي هي بمثابة المعرفة والإدراك أيضاً . وعليه ، فالكون يصلر عن النور الأعلى دون أن يكون هناك اتصال جوهري أو مادي بين الإثنين . زد على ذلك أن نور الأنوار له خليفته المباشر في كل منطقة . مثال ذلك الشمس في السماء ، والنار بين العناصر ، ثم نور العظمة أو « النور الإسفهبلي » في نفس الإنسان ، حتى لتجلى مظاهره سبحانه في كل مكان وتشهد جميع الأشياء بحضوره .

## الملائكة

يحتل علم الملائكة، الذي يرتبط بهذه السلسلة الطويلة من الأنوار أو الجواهر الملكية الواقعة بين هذا العالم المظلم والنور الأعلى ، مركزاً رئيسياً في العقيدة الإشرافية . فالملك هو في الوقت نفسه حارس هذا العالم والوسيلة للمعرفة والموجود الذي يحاول الإنسان أن يتشبه به ويسمى وراءه في هذه الحياة الأرضية (٢٩) .

وبينا يعتمد السهروردي إلى حد كبير على علم الملائكة المزدكي في بيان درجات الملائكة المختلفة ويستخدم اصطلاحاته التي بقيت حتى يومنا هذا جزءاً من التقويم الإيراني (٣٠) في تسميته للأنوار الملائكية المتنوعة ، يستفيد كذلك من المصطلحات الإسلامية المتعارفة المستنبطة من القرآن (٣١) . إن الجمال وهيمنة الملك هما ما يتأتى في عالم الإشراق وما يبهير عيون كل من توخى التطلع إليه .

ولا يحدد السهروردي عدد الملائكة بحيث تطابق عدد الأفلاك المراتية كما فعل الفارابي وابن سينا . ولا يقصر درجاتها من الحرية على وجوه العقل الثلاثة التي أحصاها المشائيون (٣٢) .

فالواقع ، أنه يستند أسلافه لتحديد الملائكة على هذا الوجه . فعدد الملائكة لدى السهروردي مساو ، لا للأفلاك العشرة التي وصفها علم الفلك في العصور الوسطى ، وإنما لعدد الكواكب الثابتة . أي أنها عملياً لا تخص فتعدادها يستعصي على مداركتنا . والطرق التي بها يتلقى الملائكة الفيض الإلهي والتي يصل الإشراق إليهم ليست مقصورة على شكل منطقي واحد متصور من قبل .



إن الملائكة الأعلى لدى السهروردي يقع في نظامين : طولي وعرضي . وعلى رأس النظام الطولي يقف الملائكة المقربون وأعلامهم يسمى بكل من الاسمين : **بَهْمَن** (فُوهُومِينُ المزدكي) ، والنور الأعظم أو النور الأقرب (٣٣) . وهذا الملك المقرب الأعلى يوجد الملك المقرب الأدنى له ، الذي يتلقى الفيض عنه كما يتلقاه عن نور الأنوار أيضاً . وينتقل هذا الفيض بالتالي إلى من يليه ، حتى يكتمل النظام الطولي الذي يلعب كل من أفرادها بالنور القاهر . ويطلق على هذا النظام أيضاً ، اسم عالم الأمهات (٣٤) ؛ ما دامت جميع الأشياء في العالم متولدة منه ، وما دام لكل عضو من أعضائه صفة القهر بالنسبة للأدنى ، وللأدنى صفة المحبة للأعلى . وكل نور «برزخ» بين النورين الأعلى والأدنى (٣٥) ؛ فهو يؤدي دور الحجاب الذي يخفي نور الطبقة العليا ويظهره في وقت واحد . فيخفيه بمعنى أنه لا ينتقل بكامل شدته ، ويظهره بأن يسمح لمقدار معين من الانتشار أو الإشعاع بالنفاذ من خلاله ليتمكن العضو الأدنى التالي في السلسلة من الظهور إلى حيز الوجود .

وعن جانب الذكورة في هذا الملائكة الأعلى - يعني ناحية السلطة والمراقبة - ينجم النظام العرضي للملائكة ، الذي يقابل عالم الأنواع الأصلية أو المثل الأفلاطونية . وأفراد هذا النظام لا تولد بعضها بعضاً ، كما هو الحال في النظام الطولي ، بل على العكس ، إنها توجد جنباً إلى جنب . إن كل شيء في العالم الظاهر «طَلَسَم» أو «صَنَم» لأحد الأنواع هذه ، «محتوباً» على تأثيره الملائكي الخاص . ولذلك فإن السهروردي يطلق على هذه المثل اسم أرباب الأنواع أو أرباب الطلسم ؛ ما دام كل منها قاهراً لنوع خاص ، هو النوع السماوي والمثال الأفلاطوني بالنسبة إليه . وهنا يستفيد السهروردي استفادة كلية من أسماء «إمْتَسَاسَبَنْدَانِ المزدكيين» في تسمية نماذج الأنواع المختلفة . وعلى سبيل المثال : فإنه يسمي نموذج الماء خَرْدَاد ، والمعادن شَهْرِيُور ، والنباتات مُرْدَاد ، والنار أَرْدِيْبِهَشْت . فكل من هذه الأشياء تحت

سيطرة الملاك العرضي الخاص ، يتصرف كطلسم له . وعلى هذا الوجه ، يوحد السهروردي بين المثل الأفلاطونية وبين القوى المنفصلة لأهورامزدا في الزرادشتية .

وهكذا ، فإن هذين النظامين اللذين سبق ذكرهما ، لا يزالان فوق العالم الظاهر . أما الآن ، فمن جانب الأتوتة للنظام الطولي للملائكة المقربين ، الذي هو مظهر حبهم وولائهم للنورانية والإشراق ، تنجم الكواكب الثابتة ومن خلالها الأفلاك السماوية الأخرى . وعليه ، فالسماوات الظاهرة تجسّد للجواهر الملائكية ؛ ويمكن اعتبارها في الحقيقة تبلوراً للناحية « العدمية » في الملائكة المقربين ، أو حرمانها ، أو انفصالها عن نور الأنوار ، الذي يمكن أن يعتبر حقاً مطلقاً دون سواه ؛ وعليه كان بريئاً من أي نوع من أنواع النقص .

وأخيراً ، ينشأ عن النظام العرضي للملائكة نظام ملائكي أوسط ، من شأنه أن يتصرف كخليفة ويحكم على الأنواع مباشرة . ونسمى أعضاء هذا النظام الوسطى ، « الأنوار المدبّرة » ، وأحياناً ، الأنوار « الإستفهبديّة » . وقد أطلق هذا الاسم خصيصاً على أولئك الملائكة الذين يحكمون النفس الإنسانية ، فهذه الملائكة تحرك الأفلاك بواسطة العشق وتحرس جميع الكائنات الأرضية من معادن ونباتات وحيوانات وأناسي .

وبالنسبة إلى الإنسان ، فتحة نور استفهبدي في صلب كل نفس يتحكم في كل أفعاله . أما بالنسبة إلى النوع الإنساني بجملته ، فإن جبرائيل هو ملاكها ؛ فهو « رب النوع الإنساني » الذي يعتبره السهروردي عبارة عن الروح القدس وروح النبي محمد عليه الصلاة والسلام وعن طاقة الوحي أيضاً ، ما دام جبرائيل هو الموحى الأعلى لكل معرفة (٣٦) .

وبالإضافة إلى أن للجنس البشري ملاك الحارس ، فإن للإنسان حارسه الخاص المقيم في عالم الملائكة . فالسهروردي يرى أن لكل نفس وجوداً في العالم الملائكي سابقاً لتزولها إلى حيز البدن . ولدى

دخولها إلى البدن انقسمت النفس أو الجوهر الباطني الذي هو نواتها الملائكية غير المادية إلى قسمين ، قسم بقي في السماء وقسم نزل إلى سجن البدن أو «قلعته» . ولذلك كانت النفس الإنسانية دائمة العاسة في هذه الدنيا . فهي تبحث بالفعل عن نصفها الآخر ، عن «توأمها» السماوي ، ولن تغفر بالغبطة والسعادة الأخيرة إلا إذا اتحدت بنصفها الملائكي واستعادت موطنها السماوي . فتحقيق الكمال الإنساني إذاً يكمن في اتحاد الإنسان مرة أخرى بذاته الروحانية أو بنموذجه الملائكي ، الذي هو «ذاته» الحقيقية ، التي ينبغي أن يبلغها إذا أراد أن «يكون» حقاً ، أي إن عليه أن يصير ما هو حقيقة . ولن يُحقق السلام أو يوضع حداً لحيامه على وجهه كطفل ضائع في متاهة الكون ، حتى يتحد من جديد مع ملاكه الحارس ، الذي هو «ذاته» الحقيقية<sup>(٣٧)</sup>.

دراسة الأجسام كبرازخ بين الدرجات المختلفة للنور الذي تعكسه أو تنقله بمقادير متفاوتة . فالأجسام تحكمها الأفلاك ، والأفلاك النفوس ، والنفوس طبقات الملائكة المختلفة ، والملائكة يحكمها نور الأنوار القاهر لكل ما في العالم .

ومن اختلاط العناصر ، تنشأ الموجودات الأرضية الثلاثة ، التي يؤلف كل عضو من أعضائها طليئاً لملاك معين . ففي عالم المعادن مثلاً نجد أن للذهب والجواهر كنعاناً خاصاً ، كما أن لها تأثيراً على نفس الإنسان هو عبارة عن توفير السرور والسعادة لها ، لأن النور فيها مشابه للنور الذي تحتويه النفس الإنسانية . وكذلك الحال بالنسبة إلى النباتات والحيوانات . فالنور الملائكي قاهر يتحكم في أفعال كل نوع .

وينهج السهروردي نهج ابن سينا والمشائين الآخرين بدقة في تعداد قوى النفس النباتية والحيوانية (٣٩) . فالنفس النباتية لدى شيخ الإشراق تملك القوى الأساسية الثلاث : الغاذية والتامية والمولدة . والغاذية بدورها عبارة عن أربع قوى هي الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة . والنفس الحيوانية تملك علاوة على ذلك قوى الحركة ، وهي عبارة عن الرغبة والغضب والشهوة ؛ وهي المميزات الخاصة للنفس الحيوانية . ولكن هذه القوى ، سواء في النفوس النباتية أو الحيوانية ، عبارة عن مجرد مظاهر للنور الملائكي الكامن في كل نوع ؛ ويجب أن تدرك أفعالها من حيث نسبتها إلى ذلك النور .

والإنسان ، الذي يعتبر أكمل أنواع الحيوان ، يملك بالإضافة إلى هذه القوى المذكورة والحواس الخمس الظاهرة التي يشترك معه فيها بعض الحيوانات العليا خمس حواس باطنة ، توصل الانطباعات المتلقاة من العالم الخارجي إلى النور الإسفهبذي الكامن في داخله . ويعد السهروردي من هذه الحواس الخمس : الحس المشترك والواهمة والمتركة والمتخيلة (٤٠) ، والحافظة ؛ تتوجها جميعاً النفس الناطقة ، التي هي أخيراً نفس النور الإسفهبذي ، ذلك القبس من النور

الملاكي الذي أصبح سجيناً في قلعة البدن إلى حد نسيته معه موطنها الأول . والواقع ، أن السهروردي والإشراقيين لم يكونوا مهتمين بإحصاء القوى النفسية بقدر اهتمامهم بعرض الحالة المثيرة للشفقة التي آلت إليها النفس ، وطريقة الذكر والتذكر التي تجب معاناتها من أجل تذكر الوطن الذي فقدته ، فتحاول إذ ذاك استرجاعه مرة أخرى .

## المعاد والاتحاد الروحاني

يدور القسم الأخير من «حكمة الإشراق» على مسألة المعاد الروحاني ومآل النفس بعد الموت . فالسهروردي يرسم معالم الطريق الذي تستطيع النفس من خلاله أن تتحرر من قيودها المادية وهي بعد رهينة الجسد ، وتمتع بإشراق النور الملائكي ، وهو ما ينبغي أن يكون الضالة المنشودة للناس جميعاً . فكل نفس ، بغض النظر عن درجتها من الكمال ، تنشئ النور الأعلى في كل برهة من حياتها ، حتى ولو كانت غافلة بذاتها عن الموضوع الأصيل لشدائنها هذا . فالفرح والغبطة بنجمان عن الإشتارة بالنور السماوي حتى ، إن السهروردي يذهب إلى إثبات أن الإنسان الذي لم يذق فرحة الإشتارة بالأنوار القاهرة ، لا يدري ولو معنى الغبطة في الحقيقة<sup>(١)</sup> . فجميع أفراح الحياة الجزئية العابرة ، ليست إلا انعكاسات لفرح الإشراق والعرفان .

وتتوقف حالة النفس بعد الموت على درجة الصفاء والمعرفة التي أحرزتها في هذه الحياة . وهناك على هذا الأساس من التفرقة ثلاث طبقات للنفس : نفس أولئك الذين حققوا قسطاً من الصفاء في هذه الحياة وهم السعداء ، وأولئك الذين أظلمت أرواحهم بالشر والجهل ، وهم الأشقياء ، وأخيراً ، أولئك الذين فازوا بالقداسة والإشراق في هذه الحياة ، وهم الحكماء المتأهلون . فأما نفوس أفراد الفئة الأولى ، فترحل بعد الموت إلى عالم الأنواع الأصلية حيث تتمتع بالأصوات والمذاقات والروائح التي ليست نظائرها الأرضية إلا ظللاً لها . وأما

نفوس أبناء الفئة الثانية ، فترحل إلى عالم الصور المعلقة ، وهو متاهة  
الخيال الكوني ، والعالم المظلم للقوى الشريرة والجن .  
وأما نفوس العارفين والأولياء ، فتصعد بعد مفارقتها للبدن إلى  
ما فوق العالم الملائكي لتسعد بنعيم قربها من النور الأعلى (٤٢) .  
أما حالة النفس بعد الموت وما إذا كانت تعاني ألماً أو تنعم بالسعادة  
فتوقف على كل من صفاتها وكمالها ، أي استكمال إمكاناتها عن  
طريق التحقيق والمعرفة . فالنفس الصافية الكاملة ، أو على الأقل التي  
تتمتع بإحدى هاتين الصفتين ، لا يطول عذابها لانفصالها عن العالم ،  
معشوق الكثرة الساحقة من الناس في هذه الحياة . أما النفس المذنسة  
والناقصة أو الجاهلة ، فهي التي تقاسي عذاباً دائماً دائماً لانفصالها عن  
العالم فقط . ومن ثم ، يقترح شيخ الإشراق على الإنسان ، أن يكون  
مدركاً للحظات النفيسة في حياته المعطاة له ، فيقضيها في تطهير نفسه  
حتى تصبح كالملك شبيهة بنموذجها السماوي .

## أهمية القصص الرمزية

إن تحليل العقائد الأساسية للحكمة الإلهية الإشراقية، كما جاءت « في حكمة الإشراق » ، يلقي الضوء على الناحية التعليمية في كتابات السهروردي ، التي تتجلى الحقيقة الإلهية فيها بشكل موضوعي . إلا أن علينا حتى نحصل على الصورة الكاملة لرسالة السهروردي والمدى الكلي لكتاباته ، أن نتطرق إلى دراسة القصص التخيلية أو الرسائل الرمزية والصوفية التي تروى فيها قصة تجربة روحية معينة في لغة رمزية غنية، يمثل الرمزيها أحد مقومات الرؤيا ذاتها. ففي هذه الرسائل القصيرة ، التي تشبه في كثير من النواحي حكايات القرون الوسطى الرمزية ، مثل « بارسيفال » ( Parsifal ) ، لا يعد المؤلف إلى إظهار الحقيقة من جميع نواحيها ؛ بل بالأحرى ، يميّط اللثام في كل رسالة عن وجه معين للحياة الروحية وعن تجربة «باطنية» معينة، كما يزبح الستار عن مجموعة معينة من الرموز التي تعطي القارئ لمحة عن بعض مظاهر عالم الإشراق ، وعن روح السهروردي ذاته أيضاً . ونحن لا نستطيع هنا أن نتناول القصص بمجموعها ؛ إلا أنه من المفيد ، للتعرف إلى طبيعتها العامة ، أن نقوم بدراسة وجيزة لإحداها ، وهي « آوازِ بَرِ جبرائيل » (٤٣) ، فإن لها خواص معينة تشترك الأخرى فيها . والقصة الأولى تنقسم إلى جزئين : في الأول منهما ، يتخيل التلميذ أو بطل القصة الحكيم ؛ وهو « النبي الكامن في داخله » والملاك الذي عليه أن يرشده إلى طريق إدراك الحقيقة ؛ فيسأل الحكيم عن موطنه الأصلي، فيجيب بأنه يأتي من وطن «اللاحث»



التي تعني حرفياً مدينة المثال (Utopia) ؛ وهي أرض لا وجود لها في هذا العالم ولا مكان لها لأنها تعلو على أبعاد الحيز الثلاثة . هنا يبدأ التلميذ وقد اكتشف من أين يأتي الأستاذ ، يبدأ في سؤاله عن مختلف نواحي عقيدته .

أما في الجزء الثاني من القصة ، فتتغير اللهجة العامة ويطلب التلميذ من الحكميم أن يتعلم كلام الله ؛ فيستجيب الحكميم لطلبه ويعلمه أولاً أسرار علم الجفر ، أي علم المعاني الباطنية ، القائمة على الرمز العددي ، للحروف والكلمات . ومن ثم يخبره بأن الله خلق كلمات (بمعنى الـ Logos) كالملائكة ، وخلق كلمة عليا تعلو جداً عن الملائكة كما تعلو الشمس على النجوم ، وأن الإنسان ذاته كلمة من الله وترنيمه من جناح جبرائيل ، وأن جناحي جبرائيل يهيمنان على السماوات والأرض (وهي عالم الظلال أو «المغرب» ) التي ليست أكثر من ظل جناحه الأيسر ؛ على حين أن عالم الأنوار الملائكية أو «المشرق» ، هو انعكاس جناحه الأيمن . وعلى هذا ، فجميع الأشياء في هذه الدنيا قد أوجدت عن طريق ترنيم جناح جبرائيل . فبالكلمة ، بصوت جناح هذا الملك المقرب ، وجد الإنسان . وبالكلمة (بالاسم الإلهي) يرد إلى فطرته الأولى ومنشأه الإلهي .

## التراث الإشراقي

يتهم العلماء المحدثون السُّهروردي في بعض الأحيان ، بأنه كانت له ميول ضد الإسلام وبأنه عمد إلى إحياء الزرادشتية في وجه الإسلام<sup>(٤٤)</sup> . ولكن المسألة ليست كذلك . صحيح ، كما وضعنا بما فيه الكفاية ، أن السُّهروردي قد استخدم الرموز الزرادشتية كما استخدم آخرون كجابر بن حيان مثلاً الرموز الهرمسية للتعبير عن تعاليمه ؛ ولكن هذا لا يدل مطلقاً على أن عقائده كانت مناهضة للإسلام . إن شمول الإسلام هو الذي سمح له بأن يؤلف بين الكثير من العناصر المختلفة ، ويمكن «الباطنية» الإسلامية من استخدام لغة الأشكال السابقة الموروثة . وفي بلاد فارس ، حيث وجدت مدرسة السُّهروردي أهم أنصارها كانت الروح الإسلامية على حد قول ماسينيون - بمثابة النور الذي فيه « تأملت إيران العالم المنظور من خلال منشوره مشرق من أساطيرها القديمة »<sup>(٤٥)</sup> .

لقد انتشر التراث الإشراقي على جناح السرعة في الأوساط الشيعية ، كما كان له بعض الشراح والأنصار في العالم السني أيضاً . وتأليف السُّهروردي تمثل الانتاج العقائدي الأصلي ، والمنبع للمدرسة الإشراقية ، وقد دفع كثير من الحكماء اللاحقين بذلك التراث إلى الامام بأن أضافوا التعليقات والحواشي على تأليفه . ومن أعظم الشروح على «حكمة الإشراق» . شرح الشهرزوري تلميذ السهروردي ورفيقه المقرب ، والشرح المشهور لقطب الدين الشيرازي التلميذ

• الكلمة في الفصحى موشور وانما الكلمة المستعملة هي الاصطلاح الرياضي (المهندس) منشور

البارز لكل من خواجه نصير الدين الطوسي وصدر الدين القونوي . وهذا الأخير أعظم شارح لنظريات ابن عربي في الشرق (٤٦) . ومن بين هذين الشرحين اللذين كُتبا في القرن السابع (الثالث عشر) ، تدارس العلماء شرح قطب الدين بدقة على مرّ العصور كشرح «مقرر» على المتن . والطبعة الحجرية القديمة لـ «حكمة الإشراق» ، التي كانت متداولة بين الطلبة في المدارس الدينية حيثما كانت تدرس الفلسفة الإشراقية منذ طبعها في العصر القاجاري ، تشتمل على هذا الشرح في الحاشية مع التعليقات التي أضافها مؤلفها بعد ذلك بثلاثة قرون . ويمكن للمرء أن يدرج بين شراح بعض آثار السهروردي الأخرى ، ابن كمونة والشهرزوري والعلامة الحلي ، فقد كتبوا شروحا على التلويحات في القرنين السابع (١٣) ، والثامن (١٤) على التوالي ، وجلال الدين الدواني في القرن التاسع (١٥) ، وعبد الرزاق اللاهيجي في القرن الحادي عشر (١٧) الذي شرح «هياكل النور» . وبالإضافة إلى ذلك ، ينبغي للمرء أن يشير إلى الفلاسفة والحكماء ذوي الشأن الذين وقعوا تحت تأثير تعاليم السهروردي . فمن هذا القبيل ، بل أول اسم يتبادر إلى الذهن هو خواجه نصير الدين الطوسي فيلسوف القرن السابع (١٣) وعالمه العظيم . فعلى الرغم من أنه أحياء مدرسة الفلسفة المشائية المنافسة من خلال شرحه البارز على «إشارات» ابن سينا ، فقد وقع تحت تأثير الإشراقيين في باب بعض المسائل ، كمسألة علم الله بالعالم . وهنا ، نراه يدحض بصراحة آراء ابن سينا ويبنى آراء السهروردي . ومنذ ذلك الحين ، استمرت تعاليم السهروردي في الانتشار ، خاصة بين الفلاسفة والحكماء الإيرانيين وحكماء الأناضول والهند ، حتى إذا كان العصر الصفوي ، بلغ تأثيرها على الحياة العقلية الإسلامية أوج ازدهاره . أصبح التشيع أثناء العصر الصفوي المذهب الرسمي لإيران . ولم تقتصر النهضة في ذلك العصر على الفن والعمارة الفارسيين الدائمي الصيت عن استحقاق في أنحاء العالم ؛ بل لقد بعثت العلوم العقلية التي

بقيت، خلافاً لفن ذلك العصر ، مجهولة تقريباً حتى يومنا هذا (٤٧) .  
أما دراسة الفلسفة والحكمة فقد أحيأها الميرداماد (٤٨) ، المعلم  
الكبير في إصفهان إبان حكم الشاه عباس ، والأستاذ الذي أسس مدرسة  
سيناوية ذات طابع سهروردي من وجهة النظر الشيعية . وبعد الميرداماد  
جاء تلميذه الشهير مُلاً صدرًا ، الذي يعتبر في إيران أعظم الحكماء  
المسلمين ؛ فادمج بصورة نهائية عقائد السهروردي في نظامه الفلسفي  
المتشعب . لقد اشتملت عقائد مُلاً صدرًا أيضاً على عناصر من الفلسفة  
المشائية وعلى كثير من المبادئ الأساسية للعرفان كما فسرتها مدرسة  
ابن عربي ، كل ذلك في قالب من التعاليم الشيعية وخاصة العناصر  
الإلهية الواردة في « نهج البلاغة » لعلي بن أبي طالب (عليه السلام) (٤٩) .  
وعلى الرغم من أن آثار مُلاً صدرًا أخذت تحجب آثار السهروردي  
في المدارس الرسمية ، إلا أن العقائد الإشراقية قد استمرت تدرس  
من خلالها . وعلى هذا الوجه ، وقع الحكماء المتأخرون ، أمثال  
حاجي مُلاً هادي السبزواري (٥٠) أشهر الشارحين لتعاليم مُلاً  
صدرًا في العصر القاجاري ، والشيخ أحمد الاحسائي مؤسس حركة  
الشيخية ، وكان مخالفاً لبعض عقائد مُلاً صدرًا ، تحت تأثير تعاليم  
السهروردي . وفي الهند أيضاً استمرت دراسة السهروردي ، مباشرة  
ومن خلال آثار مُلاً صدرًا التي لا تزال مقررة في المدارس الإسلامية  
في شبه القارة الهندية حتى يومنا هذا (٥١) . ويصدق هذا على إيران  
أيضاً ، حيث تدرس الفلسفة والحكمة الإسلامية اليوم ، لا في المدارس  
الدينية فحسب ، بل في كلية العلوم الإلهية في جامعة طهران أيضاً.  
والحق أن الجامعة قد خصصت كرسيًا للحكمة الإشراقية وآخر لعقائد  
مدرسة مُلاً صدرًا (٥٢) .

وفوق ذلك ، فإن تأثير السهروردي لم يقتصر على العالم الإسلامي  
فحسب ؛ فقد نقلت بعض آثاره إلى السنسكريتية أثناء الحكم المغولي  
في الهند ، كما أنها نقلت قبيل ذلك إلى العبرية . وهكذا بلغت عقائده  
إلى عالمين منفصلين متباعدين تماماً، هما اليهودي والهندي . وقد درس

آثاره بعناية الكاهن الزرادشتي آذَرَكِيوان وأتباعه ، الذين غادروا  
شيراز إلى الهند في العصر الصفوي . وهكذا فإن الحكمة الخالدة التي  
حاول شيخ الإشراق وضع أسسها أو على الأقل إعادة وضعها في حياته  
الزمنية القصيرة ، لم تصبح وجهة نظر عقلية سائدة في العالم الشيعي  
وبصورة أعم في الأقاليم الشرقية من العالم الإسلامي فحسب ، بل  
تجاوزت شواطئ العالم الإسلامي لتتصل بتقاليد أخرى ؛ وصارت  
من عدة وجوه عنصراً مهماً لعالم من النظر الشامل الذي شارك الإسلام  
فيه الأديان المجاورة ، وهو عالم انكشفت فيه الوحدة المتعالية الكامنة  
وراء التجليات المختلفة للحقيقة .

## ٢ - السهروردي والإشراقيون

- ١ - فيما يخص مبادئ هذه المدرسة وأثرها راجع الكتاب الأساسي الذي ألفه Introduction à la théologie ، M.M. Anawati و L. Gardet musulmane (باريس ، ١٩٤٨) ، والدراسة الكبرى لـ H.A. Wolfson التي تقوم بطبعها مطابع جامعة هارفارد بعنوان The Philosophy of the Kalam .
- ٢ - بخصوص تقسيم العلوم إلى عقلية ونقلية راجع مقدمة ابن خلدون .
- ٣ - من أجل تاريخ هذه الفترة ، راجع أثر The Caliphate ، T.N. Arnold و (اكسفورد ، ١٩٢٤) W. Barthold Turkistan down to the Mongol ، M.T. Houtsma و (لندن ، ١٩٢٨) Invasion Recueil de textes relatifs ، G. Le à l'histoire des Seljoucides ، الأجزاء ١ - ٤ ، (١٨٨٦) ، (كبردج ، ١٩٣٠) The Lands of the Eastern Caliphate و Strange Introduction à l'histoire de l'Orient musulman ، J. Sauvaget ، (باريس ، ١٩٣٤) . أما بالنسبة إلى الأهمية الخاصة للتفوذ السياسي للشيع والسنه في العناية بالفنون والعلوم ، فراجع تمهيد السيد حسين نصر في كتاب ، Introduction to Islamic Cosmological Doctrines .
- ٤ - خصصت للغزالي دراسات عديدة في اللغات الأوربية . وعليه فشهرته أوسع بكثير من غيره من معظم الحكماء المسلمين . ولهذا ، صممنا على ألا نخصص له فصلاً في هذا الكتاب . ومع أن بعض المحافل تعتبر الغزالي إلى حد بعيد معياراً لصحة عقيدة الصوفيين الآخرين ، فلا شك في أنه واحد من أعظم الشخصيات الإسلامية شأناً ، فقد وضعته يد القدر في تلك اللحظة الحاسمة من التاريخ الإسلامي التي قيض للترعة العقلية فيها أن تنحسر والتربة أن تهباً لمبادئ السهروردي وابن عربي الحكيمية . فيما يخص حياة الغزالي وعقائده وأثره ، راجع ، M. Asin ، في La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano

(مليدو غرناطة ، ١٩٣٤ - ١٩٤١) ، Carra de Vaux ، في Gazali (باريس)  
 (١٩٠٢) ، A.J. Wensink ، في La pensée de Ghazzali (باريس ، ١٩٤٠) ،  
 F. Jabre ، في La notion de certitude selon Gazali dans ses origines  
 psychologiques et historiques (باريس ، ١٩٥٩) .

٥ - لقد كان من نتائج ترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية أن اعتبر الغزالي  
 (Al gazel باللاتينية) لدى القديس توماس الاكوينى ومدرسين آخرين كـفيلسوف  
 مشائي . إن المقاصد في الواقع يكاد يكون ترجمة حرفية لأثر ابن سينا دانشنامه  
 علائقي من الفارسية إلى العربية . ولما كان الأصل صعب التناول إذ كان المحاولة  
 الأولى لكتابة الفلسفة الأرسطوطاليسية بالفارسية ، فقد جاءت الترجمة العربية  
 للغزالي في غاية الوضوح . وربما كان ذلك السبب الأساسي لشبوعه العظيم لدى  
 الجمهور .

٦ - ينتقد الغزالي الفلاسفة في عدد من النقاط التي يعتبر ثلاثاً منها أساسية ؛  
 وهي إنكار الخلق من العدم وإنكار علم الله بالجزئيات وإنكار البعث الجسماني ،  
 المينة جميعاً في القرآن بوضوح . إرجع إلى W. Montgomery Watt ، في  
 The Faith and Practice of al-Gazzali (لندن ، ١٩٥٣) ، ص ٣٧  
 وما بعدها .

٧ - لقد استفاد الأشاعرة مع ذلك من حملة الغزالي على الفلاسفة . ولذا ،  
 فإن انتقاده لهم يمكن أن يعتبر إلى حد ما انتصاراً للمتكلمين أيضاً ، وخاصة أن  
 الظروف السياسية والاجتماعية آنذاك شجعت على انتشار تعاليمهم .

٨ - هذا المتكلم الكبير الذي كان واحداً من أعظم علماء عصره ، يجب  
 أن يعتبر بعد الغزالي أهم نقاد للفلاسفة . لقد ألف التفسير الكبير وكذلك جامع  
 العلوم الذي يدور على سائر علوم زمانه التي كان يلم بها إلاماً واسعاً . إن أهميته  
 في الفلسفة تكمن في نقده وتحليله المفصلين لإشارات ابن سينا التي أجاب عليه  
 خواجه نصير الدين في شرحه للإشارات بعد ذلك ببجمل واحد . وبالنسبة للإمام  
 فخر كما يُدعى في إيران ، راجع : M. Horten ، في Die Spekulative  
 und Positive Theologie in Islam nach Razi und Tusi (ليزيغ ، ١٩١٢) ،  
 P. Kraus ، في «The Controversies of Fakhr al-Din Razi» ، Culture  
 ١٢ : ١٥٣ - ١٣١ (١٩٣٨) ، وسيد حسين نصر ، «Fakhr al-Din  
 al-Razi» في History of Muslim Philosophy ، نشر M.M. Sharif (ويزبادن ، ١٩٦٣) .

٩ - يجب ألا نخلط بين شيخ الاشراف وبين جعدهرة مشايخ الصوفية المعروفين

باسم السهروردي ، وخاصة شهاب الدين السهروردي الشيخ الصوفي الشهير الذي قد خلط بينه وبين مؤسس مدرسة الإشراق حتى بعض المؤرخين الإسلاميين . وبخصوص السهرورديين الأربعة المشهورين ، راجع H. Ritter ، *Philologika*, IX: «Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften» ، في مجلة *Der Islam* ، ٢٤ : ٢٧٠ - ٢٨٦ (١٩٣٧) و ٢٥ : ٣٥ - ٨٦ (١٩٣٨) .

١٠ - نجب الإشارة إلى كتابات H. Corbin عن السهروردي وخاصة ترجمة بعض آثاره القصيرة إلى الفرنسية ، وكذلك أيضاً *Suhrawardi d'Alep* ، fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi) (باريس : ١٩٣٩) ، و *Les motifs Zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi* (طهران ، ١٩٤٦) ، ومقدمتي Corbin للسهروردي في *Opera Metaphysica et Mystica* ، المجلد الأول (استانبول ، ١٩٤٥) والمجلد الثاني (طهران : ١٩٥٢) . ويحتوي الجزء الأول منهما على قسم الالهيات في ثلاثة من آثار السهروردي الكبيرة هي التلويحات والمقاومات والمطارحات . ويحتوي الجزء الثاني النص الكامل لدرته النادرة حكمة الإشراق والرسالتين القصيرتين في اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية . أما الجزء الثالث الذي سوف ينشر قريباً لإنشاء الله ، بالتعاون بين Corbin ومؤلف هذا الكتاب ، فيتضمن المجموعة الكاملة للآثار الفارسية .

١١ - لقد وجه العلماء العرب حديثاً بعض الاهتمام إلى السهروردي ، جاء في أغلبه نتيجة لانتشار ثمرات بحث Carbin في الأقطار العربية ، مما يمثل في كتاب سامي الكيالي ، السهروردي (القاهرة ، ١٩٥٥) وكتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ، لأحمد أمين (القاهرة ، ١٩٥٢) ، وأقسام خصصت للسهروردي في كتاب «في الفلسفة الإسلامية» من تأليف إبراهيم مذكور (القاهرة ، ١٩٤٧) ، وشخصيات قلقة في الإسلام لعبد الرحمن بدوي (القاهرة ، ١٩٤٦) ، الذي يشتمل على الترجمة العربية لكتاب Corbin الموسوم *Suhrawardi d'Alep* ، المشار إليها آنفاً .

أما في إيران فقد طبع كتابه حكمة الإشراق مع شروح وتعليقات مختلفة طبعة حجرية أثناء القرن الماضي . وكان دائماً متناً أساسياً في المدارس ، كما طبعت طائفة من رسائله الفارسية ، بإشراف مهدي بياني وعحسن صبا . هناك أيضاً كتاب على أكبر دانا ميرششت الموسوم : أفكار السهروردي وملا صدرا (طهران ، ١٣١٦) ، الذي يتناول بعض أفكار السهروردي الأساسية . راجع أيضاً لسيد حسين نصر مقال *Suhrawardi* في كتاب *History of Muslim Philosophy* ، فهو يتناول كثيراً من المادة المشروحة في هذا الكتاب .



إن أهم ما كتب عن هذا الموضوع باللغات الأوروبية قبل Corbin ، والذي يحتوي بعضه على تأويلات مغلوطة رغم كون أصحابه من أهل الكفاءة من العلماء ، يشتمل على أثر Carra de Vaux ، « La Philosophie illuminative d'après Suhrawardi » في Journal Asiatique ( ١٩ : ٦٣ - ٩٤ ( ١٩٠٢ ) ، و Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi Maqtoul و M. Horten ( هالي ، ١٩١٢ ) ، والنص الأصلي والترجمة الانكليزية لعدة من رسائل السهروردي بقلم O. Spies .

١٢ - نقصد بالتيوصوفيا Theosophy (التأله) ذلك الشكل من الحكمة الذي ليس بفلسفة ولا بكلام ، وإنما هو معرفة الأسرار الإلهية التي يدل عليها المعنى الأصلي لهذه الكلمة قبل أن تفرغ من أي معنى لدى الحركات الروحية العصرية الزائفة .

١٣ - إن أوثق المصادر لسيرة السهروردي هو نزعة الأرواح وروضة الأفراس . وهو تاريخ للفلسفة ألفه تلميذه شمس الدين الشهرزوري ، وهو من أهم المفسرين لآثاره . والنص العربي الأصلي لهذا الكتاب لم يطبع بعد وإنما نشرت له ترجمة فارسية على يد ضياء الدين دُرِّي في طهران سنة ١٣١٧ ( ١٩٣٨ ) . كما توجد أيضاً ترجمات لحياة السهروردي في آثار Corbin ، المنشورة بها سابقاً .

١٤ - لقد اعتمد Corbin تقسيماً مشابهاً قائماً على أربع طبقات من الآثار . وقد تبعناه جزئياً وإنما مع بعض الاختلاف . راجع مقدمة Opera Mctaphysica et Mystica ، الجزء الأول ، ص ١٦ وما يليها . وفي سبيل تحقيق نشر آثاره كاملة ، قدّم L. Massignon أيضاً تقسيماً مؤثقاً لآثار السهروردي في كتابه Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam ( باريس ، ١٩٢٩ ) ، ص ١١٣ .

١٥ - عين القضاة ، الذي يشبه مجرى حياته مجرى حياة الحلاج والسهروردي ، إذ لقي الموت المفجع في سن مبكرة ، هو أحد الصوفيين الهامين في العصور اللاحقة . وتشابه عقائده من وجوه عدة عقائد السهروردي ، وإن لم يكن حكيماً ، بل كان صوفياً محضاً بنى على قاعدة من الثقافة الفلسفية . ويعتبر كتاباه زبدة الحقائق والتمهيدات اللذان طبعاً حديثاً على يد عفيف عيران ( طهران ، ١٣٤٠ ) من أكثر النصوص أهمية بالنسبة للعقيدة الصوفية قبل ابن عربي .

١٦ - لقد نسب شرح لنصوص الفارابي إلى السهروردي ، ولكن حتى الآن لم تكتشف مخطوطة لهذا الشرح .

١٧ - يكتب السهروردي في أول قصة الغربة الغربية : إن ابن سينا

قد سعى إلى منابع حكمة الإشراق ولكنه لم يوفق في اكتشافها تماماً . ارجع إلى H. Corbin ، Opera... الجزء الثاني ، ص ٢٧٥ .

١٨ - ارجع إلى L. Massignon في : *Inventaire de L'Herm-*  
*La Révélation d'Hermès* ، A.D. Nock و A.J. Festugière في *étisme arabe*  
*Trismégiste* (باريس ، ١٩٤٨) الجزء الأول ، ودراسة D. Chwolson  
التي لا تزال موثوقة بها ، بعنوان *Die Ssabier und der Ssabismus* (سنت  
بترسبرج ، ١٨٥٦) .

١٩ - مخطوطة « كلمة التصوف » استانبول كتيخانة راغب باشا رقم  
١٤٨٠ ورقة ٤٠٧ ب ، وراجع أيضاً *Les motifs Zoroastriens dans la*  
*philosophie de Suhrawardi* H. Corbin (طهران ، ١٩٤٨) ، ص ٢٤ .  
ومقدمته على مجموعة في الحكمة الإلهية ، نشرة جمعية المستشرقين الألمان  
(استنبول ، ١٩٤٥) بعنوان *La Philosophie Orientale* . إن « كلمة التصوف »  
يحتوي على كثير من العقائد الأساسية للسهروودي ، وعندما ينشر نشراً نقدياً  
ويطبع سيكون لائقاً للدراسة الدقيقة . وبما يستحق التنويه به أن هناك شرحاً له كتبه  
محمد علي الأصفهاني المعروف بعلي الحزین ، وهو حكيم إيراني في القرن ١٢ (١٨) ،  
وقد ذهب إلى بنارس ليقتضي آخر أيامه هناك ، ودفن بالفعل في تلك المدينة .  
ويرقى معظم الصوفيين في بنارس اليوم بأصلهم إليه . ولكن يبدو أن شرحه الذي  
كان يربط كل مدرسته بمدرسة السهروردي قد فقد .

٢٠ - بين السهروردي عقيدته في كلية الحكمة الدينية بكل صراحة في  
الكتاب السادس للطبيعات من المطارحات . ارجع إلى H. Corbin في *Opera* ،  
الجزء الأول .

٢١ - يرد ذكر هذا المنام في القسم الخامس والخمسين من إلهيات التلويحات ،  
وأيضاً عند Corbin في *Les motifs Zoroastriens...* ، ص ٢٨ - ٢٩ .

٢٢ - *Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters* المشتمل  
على أصل وترجمة كتاب شوق المستهام في معرفة رموز الأكلات ، لابن وحشية  
(لندن ، ١٨٠٦) ص ١٠٠ ، وأيضاً *Les motifs, Zoroastriens...* ص ١٨ و  
*Opera...* الجزء الأول ، حيث قدم Corbin المعلومات التي لخصناها هنا .

٢٣ - H. Corbin ، في *Opéra* ، الجزء الثاني ، ص ١٠ - ١١ .

٢٤ - نفس المرجع .

٢٥ - أصبحت هذه الصفة لقباً لسلسلة من الحكماء في إيران منذ ذلك الحين .  
كما أطلق على ملا صدرا الحكيم الصفوي العظيم لقب صدر المتألهين .

٢٦ - اليمن لغةً تفيد اليمين أيضاً ، فتفيد المعنى العام لمشرق الأنوار ، إذ لو وقف الإنسان متجهاً إلى الشمال فاليد اليمنى هي التي تشير إلى الشرق . لقد عرفها المؤلفون المسلمون بالجانب الأيمن للوادي الذي سمع منه موسى صوت الله في سينا ، وأيضاً بحكمة سليمان ، ومن ثم الحكمة القائمة على الوحي والإشراق . ويقابل بعض المؤلفين مثل الميرداماد الحكيم الصوفي المعتبر الحكمة اليونانية أو الفلسفة اليونانية (أي الفلسفة الاستدلالية) بالحكمة اليمانية أو الحكمة القائمة على الإشراق . وهنا يمكننا أن ننوه بالدور الهام الذي لعبته اليمن عند طائفة Rosicrucians أي صليبي الورد الأحمر . فقد أوعز إلى اتباعها بالذهاب إلى اليمن بحثاً عن المعرفة . وعلاوة على ذلك ، فإن Christian Rosenkreutz مؤسس هذه الفرقة ، كما جاء في بعض الروايات ، هاجر إلى اليمن عندما رأى أن الظروف في أوروبا غير مؤاتية لمواصلة نشاطه . راجع R. Kienast ، في Johann Valentin Andreae und die Vier Echten Rosekreutzer - Schriften (لينز ، ١٩٢٦) ، ص ١١٣ وما بعدها ؛ و «Le Récit d'initiation et » H. Corbin ل'Hermetisme en Iran ، في Eranos Jahrbuch ، ١٧ : ١٣٦-٢٧ (١٩٤٩) .

٢٧ - لقد تناولنا هذه المسألة العويصة بأسهاب ، إذ كانت محور الجدل في المدارس المتأخرة في إيران ، وذلك في الفصل الخامس بالسهروردي في History of Muslim Philosophy . فيما يخص وضع ملا صدرا اتجاه هذه المسألة وآرائه في اصالة الوجود ، ارجع إلى السيد حسين نصر في مقال ، «Sadr al-Din Shirazi, His Life and Doctrines and Significance» بمجلة Indo-Iranica ، ١٤ : ٦-١٦ (ديسمبر ١٩٦١) ، ومقدمة كتاب «سه أصل» (أي الأصول الثلاثة) لملا صدرا (طهران ، ١٣٤٠) . يراجع أيضاً السيد أبو الحسن القزويني في «زندكشي صدر المتألهين شيرازي وبحثي در حرکت جوهری» (أي حياة صدر المتألهين الشيرازي وبحث في الحركة الجوهرية) ، الذي ترجم إلى الإنكليزية بعنوان The Life of Sadr al-Muti'allihin Shirazi and a Discussion of Motion in the Category of Substance ، والسيد محمد حسين طباطبائي في مقاله «صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي در قرن ١١ (١٧)» ، المترجم إلى الإنكليزية بعنوان Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi ، the Renewer of Islamic Philosophy in the 11th/17th Century والمقالان بالإنكليزية والفارسية من كتاب «يادنامه ملا صدرا» (ذكرى ملا

صدرا) ، (طهران ، ١٣٤٠) ، ص ٧-٢١ و ٢٢-٣٤ على التوالي .  
وهناك بعض أعلام المدرسة الإشرافية من المتأخرين ، كالحكيم الإيراني  
المعاصر للسيد محمد كاظم عصار ، الذي يقول بأن النور في عقائد السهروردي هو  
الوجود في لغة ملا صدرا . وهكذا يقول أنه ليس هناك فرق أساسي بين المدرستين  
من هذه الناحية . كما أن M. Horten قد اكتشف هذه النقطة أيضاً وعالجها في دراسته  
عن ملا صدرا والسهروردي .

٢٨ - هذه الفقرة من حكمة الإشراف قد اقتبست عن الترجمة الانكليزية  
التي قامت بها M. Smith في Readings from the Mystics of Islam (لندن ،  
١٩٥٠) ، ص ٧٩ .

٢٩ - توجد هذه الفكرة أيضاً في الفكر المسيحي للقرون الوسطى ، فقد  
كانت طبقات الرهبان تقوم على أساس طبقات الملائكة . كما أن هناك  
تشابهات عدة بين علم الملائكة ، كما وضعه السهروردي وكما جاء في  
Celestial Hierarchies لـ Dionysius the Areopagite ، الذي يؤلف المصدر  
الرئيسي لدراسة علم الملائكة في العصور الوسطى اللاتينية .

٣٠ - في التقويم الشمسي الجلالى الحديث ، ينطبق اسم كل شهر من الشهور  
على اسم الملاك الذي يهيم عليه حسب المعتقدات الزرادشتية . والكائنات الالهية  
الدنيا ، التي يعرف كل منها باسم إيزد Yazata ، تهيم على أيام معينة من  
الشهر . راجع A.V.W. Jackson ، في Zoroastrian Studies (نيويورك ،  
١٩٢٨) ، الفصل الخامس .

ويستعمل السهروردي أيضاً اسم الملاك المزدائي أو الاقبال والقوة السماوية  
خَرَّة ، ( وفي اللغة الأوستائية خَوَارْتَه Xvarnah ، وفي الفارسية القديمة  
فَرَّة Farrah ) للدلالة على الجلال الخاص والنور الذي يتلقاه حكماء الإشراف .  
راجع H. Corbin ، في Opera... الجزء الثاني ، من ٣٧-٣٨ ، و Les  
motifs zoroastriens.. ص ٣٦-٤٥ .

٣١ - هناك على أية حال تشابه عميق بين علم الملائكة الزرادشتي ونظيره  
في الأديان السامية ، إلى حد أن البعض ذهب إلى أن علم الملائكة اليهودي مقتبس  
عن الزرادشتي . أما بالنسبة إلى علم الملائكة الإسلامي المستمد من القرآن ، والذي  
له نظائر في النظام اليهودي ، فارجع إلى F.Schuon ، في L'oeil du coeur  
(باريس ، ١٩٥٠) في الفصل المعنون « al-nur » .

٣٢ - الجوانب الثلاثة التي نوه بها ابن سينا هي : ادراك العقل لواجب الوجود  
كواجب ، ولداته كممكن ، ولداته أيضاً كواجب بشيء آخر خارج عنه . راجع

الفصل السابق عن ابن سينا .

٣٣ - نلاحظ أن السهروردي يستعمل بعض الكلمات الزرادشتية ، ولكنه يربط بينها وبين الاصطلاحات القرآنية المتعارفة .

٣٤ - يجب ألا يخلط بين ذلك وبين اصطلاح « الأمهات » المستعمل لدى الفلاسفة المشائين بمعنى العناصر الأربعة : النار والهواء والماء والتراب ، التي تتولد منها المملكات الثلاث .

٣٥ - في باب هذا النمط من علم الملائكة ، راجع H. corbin ، في Opéra... الجزء الثاني ، ص ١٢٥ وما يليها .

٣٦ - يبلغ هذا التوفيق أوج دلالاته وأهميته في تفكير بعض حكماء الشيعة المتأخرين ممن دمجوا الحكمة الاشراقية بالشيعة .

٣٧ - هذا المفهوم الجميل لدى السهروردي وكثيرين من الإشراقيين والصوفيين ، يشبه جداً المفهوم الزدكي للملائي الملائكي الذي يعرف باسم Farahvashis والتي ترشد كل نفس في هذه الدنيا ، وتتحد كل نفس بواحد منها نهائياً . إرجع إلى Jackson ، في Zoroastrian Studies ، ص ٥٩ - ٦٠ ، و R. C. Zaehner ، في The Dawn and Twilight of Zoroastrianism ( لندن ، ١٩٦١ ) ، ص ١٤٦ - ١٤٨ ، أيضاً إلى Corbin ، في Les motifs Zoroastriens... الجزء الثالث .

ينبغي ألا يتبادر إلى الذهن مع ذلك أن السهروردي يحصر الاتحاد النهائي بالمستوى الملائكي ، عوضاً عن الأخذ بالاتحاد بالذات الالهية . ففي رسالة صغير سيمرغ ( طهران ، كتابخانه ملي ، مخطوطة رقم ١٧٥٨ ، ص ١١ - ١٢ ) يقسم أولئك الذين اكتسبوا المعرفة الشهودية إلى خمسة فرق : أولئك الذين يقولون لا إله إلا الله ، وفوقهم أولئك الذين يقولون لا هو إلا هو ، ثم لا أنت إلا أنت ، ثم لا أنا إلا أنا ، وأخيراً أولئك الذين حققوا الاتحاد الأعلى ويقولون : « كل شيء هالك إلا وجه الله » .

٣٨ - حول الطيبيات ، إرجع إلى H. Corbin ، في Opera... الجزء الثاني ، ص ١٨٧ وما يليها .

٣٩ - فيما يتعلق بعلم النفس لدى السهروردي ، راجع نفس المصدر أعلاه ، ص ٢٠٣ وما يليها .

٤٠ - يعتقد السهروردي أيضاً بوجود عالم خيال منفصل ترحل إليه النفس لتكتسب الصورة التي تظهر بعد ذلك في المخيلة الإنسانية . هذا العالم الأوسط الذي يسمى أيضاً عالم « الصور المعلقة » أو عالم « المثال » ، يتوسط بين العالم المحسوس

وعالم وأرباب النوع؛ وهو يؤدي دوراً أساسياً في حل عدة مسائل ، مثل الخلق والمعاد ، في عقائد كل من السهروردي وابن عربي وملا صدرا . لراجع إلى ،  
L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi H. Corbin ، في (باريس ، ١٩٥٨) ، الجزء الثاني .

٤١ - Opera... H. Corbin ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٥ .

٤٢ - المعاد لدى السهروردي كما بحثه وعده ملا صدرا في شروحه على الجزء الأخير من حكمة الإشراق قد صولج في مقال مفصل لـ H. Corbin سوف يظهر في الكتاب Commemoration Volume of Mulla Sadra ، الذي تعترّم طبعه قريباً جمعية إيرلند ، بكلكتا .

٤٣ - لقد اخترت هذه الرسالة المعينة لأن لها ترجمة وشرحاً حسناً بلغة أوروية . راجع H. Corbin و P.Kraus في مقال «Le bruissement de l'ai- le de Gabriels» في Journal Asiatique ، يوليو - سبتمبر ١٩٣٥ ، ص ٨٢ - ١ .

٤٤ - راجع على سبيل المثال A. von Kremer ، في Geschichte der herrschenden Ideen des Islam (لينز ، ١٨٦٨) ، ص ٨٩ - ١٠٠ ، حيث يشرح قسماً من عقائد السهروردي في فصل معنون «Antislamische Bestrebungen» .

٤٥ - L. Massignon ، Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (باريس ، ١٩١٤) ، ص ١١ .

٤٦ - بدأ التقارب التدريجي بين مدرستي ابن عربي والسهروردي عن طريق قطب الدين ، هذا التقارب الذي بلغ أوجه في ملا صدرا . كما يجب أن نضيف هنا أن دراسة النور وظواهره الطبيعية قد احتلت مكانة هامة في أوساط أتباع المدرسة الإشراقية . ولعله لم يكن من باب الاتفاق أن أول تحليل صحيح في القرون الوسطى لقوس قزح يرد في شرح كمال الدين الفارسي على كتاب المناظر لابن الهيثم ، فكمال الدين هذا كان تلميذ قطاب الدين الشيرازي ، بحسب أقواله هو ، واستمد هذه النظرية من أستاذه .

٤٧ - إن البحوث الوحيدة الجديرة بالتنويه والتي أجريت عن المدرسة الصغوية باللغات الأوروبية قبل بحث Corbin هي التي قدمها M. Horten ، الذي نشر ، علاوة على دراسته عن السهروردي المشار إليها آنفاً ، كتابين عن ملا صدرا ، Das philo (بون ، ١٩١٢) ، و sophische System von Schirazi (سراسبرج ، ١٩١٣) . لراجع

أيضاً إلى Comte de Gobineau ، في La philosophie et les religions ، في L'Asie centrale (باريس ، ١٩٢٣) . وهناك أيضاً الجزء الرابع من كتاب Literary History of Persia, E.G. Browne ، حيث يرد ذكر علماء مختلفين في هذا العصر وإن كان ذلك من وجهة النظر الأوروبية ، كما يتوقع المرء في مثل هذا الكتاب. وكتاب محمد اقبال Development of Metaphysics in Persia (لندن ، ١٩٠٨) ، الذي ترجم أخيراً إلى الفارسية ، هو كتاب له قيمته على الرغم من بعض الأخطاء ، بما في ذلك نسبة ظهور البائية إلى مدرسة ملا صدرا . والحقيقة أن الباب كان تلميذ مدرسة الشيخ أحمد الاحصائي الذي كتب شرحاً مناقضاً لأحد كتب ملا صدرا . راجع مقالنا بالفارسية «آشتاني با ملا صدرا در مغرب زمين» (أي تعرف على ملا صدرا في الغرب) ، في ذكرى ملا صدرا ، ص ٥١ - ٦٢ . ٤٨ - بالنسبة إلى الميرداماد وأتباعه ، إرجع لي H. Corbin ، في مقال «Confessions extatique de Mir Damad» ، في Mélanges Louis Massignon (دمشق ، ١٩٥٦) ، ص ٣٣١ - ٣٧٨) ، وسيد حسين نصر في «The School of Isfahan» ، في History of Muslim Philosophy . ٤٩ - فيما يختص بأهمية نهج البلاغة بالنسبة لمدارس الحكمة المتأخرة والرباط العام بين الفلسفة والحكمة والتصوف وبين التشيع ، إرجع إلى محمد حسين طباطبائي في «مصاحبات أستاذ طباطبائي با برفسور هاشمي كمراني» دربارہ شیخہ (محادثات الأستاذ الطباطبائي مع البروفسور هنري كربن بصدد الشيعة) ، الكتاب السنوي لمكتب التشيع ، رقم ٢ (قسم - ١٣٣٩) ، ص ١١٩ وما يليها .

٥٠ - فيما يتعلق بالسيزواري ، إرجع إلى محمد اقبال في The Development of Metaphysics in Persia ، ص ١٧٥ - ١٨٦ ، والفصل الخاص بالسيزواري في History of Muslim Philosophy ، بقلم السيد حسين نصر . ٥١ - على الرغم من أن الطريق الذي سلكته الفلسفة الإسلامية وخاصة هذه المدارس الإلهية المتأخرة إلى الهند لم يصبح أكيداً بالضبط بعد ، فإن مدى تأثير عقائد السهروردي وملا صدرا يمكن أن يقاس بعدد الشروح والتفسيرات التي كتبها مسلمو الهند على آثارهما ، وبعدد مخطوطات هذه الآثار الموجودة في مكتبات الهند ، مثل مكتبة رضا في رامبور ، وخُدا بخش في باته ، وبأثرهما على التأليف الهندية المتأخرة في الفلسفة مثل الشمس البازغة ، الذي كان يعتبر دوماً متناً فلسفياً مختاراً في المدارس الدينية شبه القارة الهندية. راجع Tara Chand «Growth of Islamic Thought in India» ، في كتاب History of

Philosophy East and West، الجزء الأول ص ٤٨٨-٥١٤ وصفحة ٥٠٧ خاصة. وما زالت عقائد السهروردي وملا صدرا (وخاصة الأخير) تدرس في المدارس الإسلامية بالهند، وعلى وجه الخصوص في المدارس الشيعية، كجامعة لكتو ورامبور، ولو أنها فقدت عدداً من خيرة أساتذتها منذ ١٩٤٧، بسبب فقدان الموقوفات وعدم توافر الكتب العربية والفارسية. إرجع إلى «أبو محفوظ معصومي» في مقال «Sadr al-Din al-Shirazi»، بمجريدة Indo-Iranica، ١٤: ٢٧ (ديسمبر، ١٩٦١).

٥٢ - أسند الكرسي الأول إلى «محمود شهابي» المعروف لدى العالم الغربي من خلال مقاله عن الشيعة الاثني عشرية في كتاب Kenneth Morgan، Islam, the Straight Path، والثاني إلى مهدي إلهي قُشْتَهِي، المعروف جيداً في العالم الفارسي بفضل تفسيره للقرآن وديوان شعره الصوفي وشرحه على قصص الفارابي وكتابه إلهيات خاص وعام.

أما بخصوص الأساتذة الذين يقومون بتدريس هذه المواد في المدارس، فتجدر الإشارة على وجه الخصوص إلى السيد محمد كاظم عَصَّارُ الأستاذ في كل من جامعة طهران ومدرسة سِيَهْسَالَار، والسيد أبي الحسن القزويني، الذي ربما كان المعلم الأكبر للفلسفة التقليدية اليوم والذي يقيم في قزوین حيث يقوم بتربية جماعة صغيرة من التلامذة؛ والسيد محمد حسين الطباطبائي أعظم أساتذة العلوم العقلية أهمية في قُوم، المركز الحالي للدراسات الشيعية، وأخصب الحكماء الإيرانيين المعاصرين انتاجاً. إن آثار السيد الطباطبائي تشتمل على الأجزاء الثلاثة «أصول فلسفه» مع شرح مرتضى مُطَهَّرِي، وعشرين مجلداً في تفسير القرآن باسم «الميزان» قد ظهر منها أحد عشر جزءاً حتى الآن، وإجابات على أسئلة موجهة إليه من قبل H. Corbin، طبعت ككتاب سنوي ثانٍ لمكتب التشيع، كما أنه يعد الطبعة الجديدة لأفسار ملا صدرا مع شروحه الخاصة آلي تطبع حالياً في طهران.



## المحتويات

- مكتبة السهروردي شهيد الصوفية..... 2
- كوربان (هنري) ..... 5
- كراوس ..... 13
- هنري كوربان، السهروردي وفلسفة النور ..... 21
- 1 - إحياء حكمة فارس القديمة..... 21
- 2 - مشرق الأنوار (إشراق) ..... 27
- 3 - ترتيب الوجود ..... 32
- 4 - الغربية الغربية ..... 39
- 5 - الإشراقيون ..... 43
- السهروردي المقتول، مؤسس المذهب الإشراقي 47
- 1 - حياته ومؤلفاته ..... 52
- 2 - المقالات الميتافيزيقية والمقالات في صورة أمثال 63
- 3 - التوحيد ..... 78
- رسالة أصوات أجنحة جبرائيل ..... 111
- شرح رسالة أصوات أجنحة جبرائيل ..... 117
- مبدأ الحديث ..... 119

- سيد حسين نصر، السهروردي والإشراقيون .. 141
- الوضع قبل السهروردي ..... 143
- السهروردي، حياته وأثاره ..... 146
- مصادر حكمة الإشراق ..... 151
- معنى الإشراق ..... 155
- طبقات الراغبين في العلم ..... 157
- الرمزية الجغرافية ..... 159
- حكمة الإشراق ومبادئها الأساسية ..... 161
- نور الأنوار وعلم الوجود ..... 165
- الملائكة ..... 167
- المعاد والاتحاد والروحاني ..... 173
- أهمية القصص الرمزية ..... 175
- التراث الإشراقي ..... 177
- 2 - السهروردي والإشراقيون ..... 181

## سلسلة محاضرات الفلسفة الإسلامية

- 1 - الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية، لأبي البركات هبة الله بن ملكا البغدادي (ت 547 هـ). 1100 ص
- 2 - مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب في النفس على سنة الاختصار، ويليه رسالتا الطير وأسباب حدوث الحروف للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق أ. كرنيليوس فنديك. 205 ص
- 3 - أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا. تحقيق أحمد الأهواني. 203 ص
- 4 - مقاصد الفلاسفة في المنطق والإلهيات والصبيغيات للفرزالي، تحقيق محيي الدين الكردي. 287 ص
- 5 - مجموعة الرسائل مع شرح لها لأبي العلاء المعري. 236 ص
- 6 - أدب الجاحظ وفلسفته ويليه فلسفة المعاد والمعاش للجاحظ، دراسة وتحقيق حسن السندوبي. 440 ص
- 7 - تاريخ علم المنطق عند العرب، مراحل، مدارسه، ومعجم شامل لفلاسفة المنطق ومؤلفاتهم، للمستشرق نيقولا ريشر. 576 ص



دار بيبليون  
باريس

## عناوين سلسلة تاريخ الفلسفة والحكماء قديماً وحديثاً

- 1- صنوان الحكمة وهو تاريخ للحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده. ويؤلفه ثلاث رسائل في الأجرام والمحرك الأول والكمال. ألفه أبو سليمان المنطقي السجستاني (ت 392 هـ). حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوي.
- 2- تتمّة صنوان الحكمة أو تاريخ حكماء الإسلام. وضعه ظهير الدين البيهقي (ت 522 هـ). حققه وقدم له محمد كرد علي.
- 3- تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده "نزهة الأرواح وروضة الأفراس" لإشمس الدين الشهرزوري (ت 511 هـ). تحقيق د. عبدالكريم أبو شويرب.
- 4- طبقات الأطباء والحكماء. تأليف ابن جُلجل (ت 377 هـ). حققه وقدم له وقابله بكتب الطبقات الأخرى فؤاد سيد.
- 5- إخبار العلماء بأخبار الحكماء. تأليف جمال الدين الفقطي (ت 646 هـ).
- 6- طبقات الحكماء والأطباء من سالفه الأسماء لابن فضل الله العمري (ت 749 هـ).
- 7- دروس في تاريخ الفلسفة: فلسفة اليونان والإسلام وأوروبا الوسيطة والحديثة. تأليف إبراهيم مذكور ويوسف كرم.
- 8- فلسفة الهند وأبرز حكمائها في سيرة يوغني. تأليف الحكيم يرمهنا يوغانندا.
- 9- عظماء الفلاسفة في الشرق والغرب منذ القديم إلى اليوم. وضعه هنري توماس مؤلف عظماء قادة الأديان.
- 10- عظماء قادة الأديان: مبني مؤسسي الديانات ومجديها منذ القديم إلى اليوم. تأليف هنري ودنالي توماس.



دار بيبليون - باريس  
Dar BYBLION

## مكتبة ابن سينا

- 1 - مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب في النفس على سنة الاختصار، يليه رسالتا الطير وأسباب حدوث الحروف للشيخ الرئيس ابن سينا. تحقيق أ. كرنيلبوس فنديك.
- 2 - أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا. تحقيق أحمد الأهواني.
- 3 - علم النفس من كتاب الشفاء لابن سينا. دراسة وتقديم المستشرق البارون كارّا دوفو.
- 4 - كتاب المباحثات لابن سينا. دراسة وتحقيق د. عبدالرحمن بدوي.
- 5 - شرح ابن سينا لكتّابي الأثولوجيا والنفس لأرسطو. تحقيق ودراسة د. عبدالرحمن بدوي.
- 6 - مجموعة رسائل ابن سينا. وفيها تفاسير لسور القرآن والردّ على البيروني وغيرها، تحقيق محيي الدين الكردي.
- 7 - منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، دراسة وتقديم المستشرق البارون كارّا دوفو.
- 8 - كتاب التعليقات لابن سينا، تحقيق ودراسة د. عبدالرحمن بدوي. 260 ص
- 9 - ديوان ابن سينا حقّقه وترجمه إلى الفرنسية المستشرق هنري جاهيه ونور الدين عبدالقادر. 265 ص



دار بيليو  
باريس

## مكتبة الحلاج صدر منها

1 - ديوان الحلاج: جمعه من المصادر القديمة وترجمه إلى الفرنسية

المستشرق لويس ماسينيون

*Dîwân D'Al-Hallâj reconstruction et traduction L. Massignon.*

210 ص - فرنسي/عربي

2 - كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج. نشر وتحقيق وترجمة

فرنسية لـ لويس ماسينيون وبول كراوس، وإليه قصة

حسين الحلاج وتاريخ الحلاج المأخوذ من تاريخ بغداد.

*AKHBAR Al-Hallâj, traduction et publication de Louis Massignon  
et Paul Kraus*

170 + 174 ص فرنسي/عربي

3 - كتاب الطواسين للحلاج تحقيق وترجمة لويس ماسينيون

*Kitâb Al-Tawâsîn de Hallâj*

240 ص - فرنسي/عربي

4 - شرح ديوان الحلاج. دراسة شاملة، تحقيق وتفسير كامل

مصطفى الشبيبي.

475 ص

5 - شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان وإليه زبدة

الحقائق في كشف الدقائق لشهيد الصوفية عين القضاة

الهمداني (صُلب 525 هـ) تحقيق عفيف عسيران، مع دراسة

عن حياة عين القضاة وتصوّفه وظروف صلبه مقارنة

بالحلاج.

210 ص

منشورات أسمار - باريس

Editions ASMÂR



## سلسلة نقائس التصوف الإسلامي

- 1 - ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق لابن عربي، تحقيق محمد عبدالرحمن الكردي. 300 ص
- 2 - شواكل الدور في شرح هياكل النور للسهروردي، تأليف جلال الدين الدواني (ت 908 هـ). 262 ص
- 3 - ديوان شيخ الإشراق السهروردي (ت 586 هـ)، تحقيق أحمد مصطفى حسين، ويليهِ هياكل النور. 200 ص
- 4 - كتاب المعراج لأبي القاسم القشيري (ت 465) ويليهِ كتاب معراج أبي يزيد البسطامي، دراسة وتحقيق د. لويس صليبا.
- 5 - رسائل ابن سبعين، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي. 169 ص
- 6 - رباعيات عمرالخيّام، عربيها شعراً وديع البستاني مع خاتمة لمصطفى لطفي المنفلوطي وترجمات إنكليزية وفرنسية وألمانية. 260 ص
- 7 - الأسرار والرموز، محمد إقبال، ترجمة عبدالوهاب عزام. 250 ص
- 8 - إشارات شطحات... ورحيل، أناشيد ومختارات صوفية، يتضمّن أبرز شطحات البسطامي والخلاج مع لوحات لعدد منها. للدكتور لويس صليبا. مع دراسة لظاهرة الشطح عند الصوفية للمستشرق بيير لوري. 155 ص
- 9 - مرآة القلب محاولات في الحب والعشق الصوفي مع مختارات من الأتھارفايدا وكتابات الشركسي المتصوّف. 160 ص



دار بيبليون

باريس

# سلسلة المعراج/النص، الواقع، والخيال

## صدر منها

- 1 - كتاب المعراج للقشيري، نشره وعلّق عليه، د. لويس صليبا. وتسبقه دراسة للناسر بعنوان: المعراج بين المحدثين والمتكلمين والمتصوفين.
- 2 - معراج محمد/المخطوطة الأندلسية الضائعة، ترجمة لنصها اللاتيني مع دراسة وتعليقات للدكتور لويس صليبا.
- 3 - المعراج في الوجدان الشعبي: أثره في نشأة الفرق والفنون والأسفار المنحولة في الإسلام مع تحقيق لـ "معراج النبي" عن مخطوطة للشيخ داود الرفاعي، نشر ودراسة د. لويس صليبا.
- 4 - المعراج من منظور الأديان المقارنة: دراسة لمصادره السابقة للإسلام ولأبحاث المستشرقين فيه. تأليف د. لويس صليبا.



دار ومكتبة بيت الحياة

جبيل - لبنان



**سلسلة تأسيس البنيان: قراءات قرآنية**

**تأليف سعيد الشبلي**

أستاذ وباحث في الدراسات الإسلامية/تونس

**صدر منها**

- 1 - النبي إبراهيم في الإسلام.  
"دراسة للمسيرة الإبراهيمية في القرآن"
- 2 - النبي يوسف في الإسلام.  
"قراءة تأويلية لقصته في القرآن"
- 3 - النفاق والمنافقون في الإسلام  
منذ فجر البعثة إلى اليوم.
- 4 - نظرية السلطة في القرآن.  
"الاستكبار والتمكين"

## سلسلة نظرات استشرافية في الإسلام وقاره

- 1 - نظرات في تاريخ الإسلام عصري صدر الإسلام وملوك الطوائف للمستشرق رينهرت دوزي. 446 ص
- 2 - تاريخ العرب العام. أمراطورية الإسلام ودولها وحضارتها وعلومها وآدابها للمستشرق سيديو. ترجمة عادل زعيتر، تعقيب مجمع البحوث الإسلامية. 475 ص
- 3 - حضارة العرب، موسوعة شاملة في تاريخ الإسلام وحضارته وعلومه وفنونه تأليف غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر. 670 ص
- 4 - تاريخ الدولة العربية منذ ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية للمستشرق الألماني يوليوس فلهويزن، ترجمة محمد عبدالمهدي أبو ريذة. 620 ص
- 5 - العقيدة والشريعة في الإسلام، نشأة وتطور الفرق والعقائد في الإسلام للمستشرق أجنتس جولدتسيهر. ترجمة محمد موسى. 400 ص
- 6 - مذاهب التفسير الإسلامي، بحث في اختلاف المصاحف ونشأة القراءات ومدارس تفسير القرآن بين أهل النقل والعقل والصوفية وخلافات الفرق الإسلامية حول النص القرآني وتفسيره للمستشرق أجنتس جولدتسيهر. 430 ص
- 7 - تاريخ تدوين السيرة النبوية، دراسة موثقة للمغازي الأولى وأبرز مؤلفيها للمستشرق جوزف هوروفتس، ترجمة مصطفى السقا. 200 ص



دار بينا  
باريس

## إسلاميات: تراث وأبحاث

- 1 - المختصر في شواهد القرآن، كتاب في اختلاف القراءات والمصاحف، لابن خالويه (ت 370 هـ)، تحقيق ج. برجستراس وأرثر جفري. 240 ص
- 2 - كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم للخياط المعتزلي. تحقيق المستشرق نيجرج. 320 ص
- 3 - نظم العقيان في أعيان الأعيان، معجم تراجم مشاهير القرن التاسع هـ للسيوطي (ت 911 هـ)، تحقيق د. فيليب حتي. 230 ص
- 4 - الأنباء المستطابة في مناقب الصحابة والقرابة. كتاب يؤرخ لأهم أحداث التاريخ الإسلامي لا سيما ما يتعلق بسيرة الرسول وصحابته وأزواجه وآل بيته ومشكلة الخلافة وما نتج عنها. لابن سيد الكل (ت 697 هـ)، تحقيق عبد الجبار زكار. 176 ص
- 5 - صدق الخبر في خوارج القرن الثاني عشر، وهو أقدم المصادر في تاريخ الوهابية ونقد عقائدها لـ عبدالله بن حسن بن فضل. 260 ص
- 6 - محاسن المساعي في مناقب الإمام الأوزاعي بقلم الشيخ أمين الدين بن نقى الدين الخطيب، تحقيق ودراسة الأمير شكيب أرسلان.
- 7 - أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام. تأليف د. حياة عامو، تصدير هشام جعيط. 350 ص
- 8 - نهج البردة لأحمد شوقي ومعها شرح شيخ الأزهر سليم البشري. 260 ص
- 9 - المسيرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة للكمال بن الهمام الصفي (ت 681 هـ)، تحقيق وشرح الشيخ محمد عبد الحميد من جامعة الأزهر. 200 ص
- 10 - تاريخ الهجرة النبوية وبدء الإسلام للشيخ محمود البلاوي، تقديم العلامة عبد الوهاب خلاف. 200 ص



دار بيلبون

باريس

## سلسلة خفايا التراث الإسماعيلي

- 1 - كتاب الكشف: تأويل إسماعيلي لآيات القرآن للداعي جعفر بن منصور اليمى، تحقيق ر. شتروطمان. 260 ص
- 2 - الحقائق العالية والدقائق والأسرار السامية ويليهِ رسالتي الإيضاح والتبيين وتحفة المرتاد لعلي بن محمد بن الوليد ورسالة الإسم الأعظم تحقيق ر. شتروطمان. 276 ص
- 3 - الأرجوزة المختارة في الإمامة [موقف الفرق من مسألة الإمامة ونقضه ودفاع عن حق الأئمة] للقاضي أبي حنيفة النعمان (ت363 هـ). تحقيق إسماعيل بنورال. 370 ص
- 4 - الأسرار الخفية في أشعار الإسماعيلية، وضعه (700 هـ) عامر بن عامر البصري، تحقيق المستشرق إيف ماركيه، ويليهِ القصيدة الصورية للداعي محمد الصوري، ورسالة التحاميد الخمس ورسائل المعري وداعي الدعاة الفاطمي.
- 5 - ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة وتسبقه دراسة في تاريخ الفاطميين وعقائدهم وموقفهم من الفرق والأديان بقلم محمد كامل حسين.



دار بيبليو - باريس  
Dar BYBLION

## سلسلة فرق الشيعة

- 1 - بيان مذهب الباطنية وبطالانه، لمحمد بن الحسن الديلمي (707 هـ)، تحقيق ر. شتروطمان. 154 ص
- 2 - فضائح الباطنية وفضائل المستطهرية، للغزالي، تحقيق ودراسة د. عبدالرحمن بدوي. 261 ص
- 3 - مختصر البيان، في مجرى الزمان، للشيخ عبدالغفار تقي الدين تحقيق المستشرق هنري غيز، فرنسي/عربي. 175 ص
- 4 - فرق الشيعة للحسن بن موسى النوبختي (ت 310 هـ)، تحقيق المستشرق هلموت ريتز. 280 ص
- 5 - فرق الشيعة المتطرفين: عقائدهم، حركاتهم في العصر العباسي، وأثرهم في الأدب والمجتمع. تأليف د. محمد جابر عبدالعال. 280 ص
- 6 - علي وعائشة، وصف جديد للخصومة السياسية بينهما وأثرها وخطرها في تاريخ الإسلام، تأليف عمر أبو النصر. 130 ص
- 7 - سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول، تأليف سيدي عبدالله حشلاف. 170 ص
- 8 - النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم للمقريزي، ويليها رسالة في بني أمية للجاحظ، تحقيق الشيخ محمود عرنوس. 250 ص



دار بيبليون

باريس

## سلسلة المسيحية والإسلام بين الجدل والحوار

- 1 - هم... ونحن، دراسة مقارنة بين المسيحية وسائر المذاهب والديانات. للأب جبرائيل كليجا. 400 ص
- 2 - كتاب الدعامة، محاورات حول المسيحية والأديان والمذاهب الأخرى نشره الأب جرجس دير أروتين الكاثوليكي. 400 ص
- 3 - الباكورة الشهية في الروايات الدينية، منظرية وحوار بين علماء مسيحيين ومسلمين. 168 ص
- 4 - الأזהير المضمومة في الدين والحكومة للشيخ أمين خيرالله صليبا، وتسبقه دراسة للدكتور لويس صليبا: مفكر مسيحي طالب بالإسلام ديناً للدولة. 640 ص
- 5 - مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين)، للقدّيس توما الأكويني وهو تفنيد ونقد لنظريات الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وعلماء الكلام على ضوء الفلسفة المسيحية. ترجمة وتعليق المطران نعمة الله أبي كرم. 560 ص
- 6 - موجز عن الإسلام، تأليف الأب يواكيم مبارك، تقديم الشيخ صبحي الصالح. 143 ص
- 7 - الرد على سير الأوزاعي: سيرة المسلمين في معاملة أهل الذمة والحرب والمرتدين لـ صاحب أبي حنيفة الأمام أبي يوسف بن إبراهيم الأنصاري تحقيق أبو الوفا الأفغاني. 145 ص



## سلسلة أديان ... وكتب مقدسة

### صدر منها

- 1 - الكيتا كتاب الهندوسية المقدس. ترجمة ودراسة د. ماكن لال شودري. 155 ص
- 2 - أقدم كتاب في العالم: ريك فيدا، دراسة، ترجمة وتعليقات بقلم د. لويس صليبا. 590 ص
- 3 - كتاب الأقدس، كتاب البهائية المقدس مع مدخل إلى الدين البهائي تاريخه وعقائده. 260 ص
- 4 - مجموعة من ألواح حضرة بهاء الله نزلت بعد كتاب الأقدس ويليها ردّ على تحذير جبهة العلماء. 270 ص
- 5 - كتب البابية المقدسة، فهرسها ونشرها وقدم لها المستشرق إدورد براون. 270 ص
- 6 - ديانة السيخ بين الإسلام والهندوسية: تاريخها عقائدها، صراعاتها مع الإسلام وأبرز نصوصها المقدسة. د. لويس صليبا.
- 7- الدهمبادا: كتاب البوذية المقدس. ترجمة سحبان مروّة. 220 ص

يصدر لاحقاً:

- التوراة السامرية.

- كنزا ربا



دار ومكتبة بيبليوث

جبيل - لبنان

## سلسلة الصمت في التصوّف والإديان المقارنة

يصدرها ويشرف عليها د. لويس صليباً

صدر منها

- 1 - مقامات الصمت والمدن المقدسة، ويليهِ ملحَق في الصمت واليوغا  
تقديم المستشرق البروفسور بيير لوري.
- 2 - الصمت في الهندوسية واليوغا: تعاليمه واختباراته في الفيدا وسِر  
الحكام المعاصرين.
- 3 - الصمت في اليهودية: تقاليدهِ في التوراة والتلمود وعند الحسيديم.  
وإيليا نبي الإصغاء إلى الصمت، قدّم له أ. إميل عتيقي.
- 4 - الصمت في المسيحية: مفهومه الإنجيلي واختباراته في كنائس  
المشرق والغرب، تقديم الأب د. جوزف قزّي.
- 5 - شربل رفيقنا الصامت: حكاية قداسة لبنانية عنوانها الصمت، قدّم  
له الأب د. جوزف قزّي.

يصدر لاحقاً

- 6 - الصمت في الإسلام: أدابه في سِر الرسول وآل بيته والصوفية.
- 7 - الصمت في البوذية.
- 8 - التأمل واليوغا.



دار ومكتبة بيبليوي

جبيل - لبنان



## مكتبة أرسطو

- 1 - كتاب النفس لأرسطوطاليس ويليه معجم مصطلحات أرسطو يوناني/فرنسي/إنجليزي/عربي وعربي/ف/إ/ي. ترجمة أحمد الأهواني، مراجعة وتقديم الأب جورج قنواتي. 180 ص
- 2 - علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطوطاليس، مع تعليقات ودراسة لـ بارتلمي سانتيلير في علم الأخلاق من أفلاطون إلى كُنت. ترجمة أحمد لطفي السيد. 800 ص
- 3 - مخطوطات أرسطو في العربية تأليف عبدالرحمن بدوي، ويليه كتاب المقولات لأرسطو. 180 ص
- 4 - إحصاء العلوم، ويليه فلسفة أرسطو وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتداء وإليه انتهى للفارابي (ت 339 هـ). تحقيق د. محسن مهدي. 260 ص



دار بيبليون - باريس  
Dar BYBLION

## فلسفة عامة

- 1 - تاريخ الفلسفة الروسية، مرجع شامل في تيارات الفلسفة الروسية ومدارسها ومؤلفيها بقلم فيلسوف روسي تأليف نيقولاي لوسكي. 466 ص
- 2 - الفلسفة الشرقية، تاريخ الفلسفة القديمة والفكر الديني في: مصر، الهند، الصين إيران وما بين النهرين. 352 ص،
- 3 - تاريخ الفكر السياسي من العصر اليوناني إلى اليوم. تأليف د. عبدالعزيز الفنام ود. إبراهيم أبلاظة. 430 ص
- 4 - تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن تأليف محمد علي مصطفى وحنا أسعد فهمي. 820 ص
- 5 - الأمير لـ ماكيافيلي. مع دراسة عن ماكيافيلي وعصره وفكره السياسي لـ محمد لطفي جمعة. 200 ص



دار بيبليوث  
باريس

## مجموعة مؤلفاته المختارة لـ لوبون

- 1 - حياة الحقائق، بحث في الأديان والفلسفات الكبرى ومصادرها وتحولاتها. ويليه حضارة بابل وأشور 2/1. ترجمة عادل زعيتر. 400 ص
- 2 - الجماعات أفكارها ومعتقداتها، بحث في روح الجماعات ومعتقداتها وصفاتها الدينية ونقلياتها. ويليه روح السياسة، وجوامع الكلم، ترجمة أحمد فتحي زغلول وعادل زعيتر 3/1. 600 ص
- 3 - اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة عادل زعيتر. 160 ص
- 4 - الآراء والمعتقدات ويليه السنن النفسية لتطور الأمم 1/2، 405 ص.
- 5 - حضارة العرب، موسوعة في تاريخ الإسلام، وحضارته وعلومه وفنونه. 670 ص.
- 6 - حضارات الهند موسوعة في تاريخ الهند وأديانها وعلومها وفنونها. 740 ص.



دار بيبليون  
باريس

## سلسلة ذخائر الطب العربي

- 1 - كتاب المائة في الطب، لأبي سهل عيسى المسيحي (ت452 هـ)، تحقيق ودراسة د. غوث الشرفي. 300 ص
- 2 - المختارات في الطب لابن هبّل البغدادي (ت610 هـ)، تحقيق هاشم الندوي. 336 ص
- 3 - منتخب جامع المفردات في الأدوية، للفافقي، وضعه ابن العربي (ت684)، تحقيق ودراسة المستشرق ماكس مايرهوف. 258 س
- 4 - شرح أسماء العقار، لابن ميمون، تحقيق ودراسة ماكس مايرهوف. 250 ص
- 5 - الدرّة البهية في منافع الأبدان الإنسانية، لابن البيطار (ت646 هـ)، تحقيق محمد عبدالله الغزالي.
- 6 - سياسة الصبيان وتدريبهم، وهو أقدم مصدر في طب الأطفال، لابن الجزّار القيرواني (ت369 هـ)، تحقيق د. محمد الهيلة.
- 7 - فردوس الحكمة في الطب، وهو أقدم موسوعة في الطّبّين العربي واليوناني، لابن ربّن الطبري (ت236 هـ)، تحقيق د. محمد الصديقي. 700 ص
- 8 - كتاب الطبخ لابن سيّار الورّاق وهو أقدم الموسوعات في علم التغذية وأصناف المأكولات، تحقيق المستشرق كاي أورنبري وسحبان مروّة. 360 ص
- 9 - الذخيرة في علم الطب، لثابت بن قرّة (ت288 هـ)، تحقيق د. ج صبحي. 260 ص



## سلسلة "العلوم في تراث الإسلام"

- 1 - المصباح في علم المفتاح لـ عز الدين أيدير الجلدي تحقيق الشيخ علي المحلتي.
- 2 - من تاريخ الهرسية والصوفية في الإسلام، للمستشرق بيير لوري. ترجمة وتقديم د. لويس صليبا. 315 ص
- 3 - مجموعة مصنفات في الخيمياء والإكسير الأعظم، لجابر بن حيان، دراسة وتقديم المستشرق بيير لوري. 458 ص
- 4 - مجموعة مؤلفات في الصنعة وعلم المفتاح والخواص لعز الدين الجلدي وأبي القاسم العراقي وأبي العباس السفهاني، تحقيق المستشرقين أرك هولميير وب ريكار. 216 ص
- 5 - كتاب الزيج الصابئ في حساب النجوم وفلك البروج ومواضع الكواكب وغيرها لابن سنان المعروف بـ البثاني، تحقيق المستشرق كرلو نالينو. 320 ص
- 6 - التفهيم لأوائل صناعة التنجيم لأبي الريحان البيروني (ت 440 هـ)، النص العربي مع ترجمة إنكليزية للمستشرق رامساي رايت.
- 7 - كتاب الجبر والمقابلة لمحمد بن موسى الخوارزمي، تحقيق د. علي مشرفة، دراسة المستشرق كارا دوفو.
- 8 - عجائب الأقاليم السبعة التي بها العمارة، تأليف سهراب تحقيق المستشرق فون مزيك. غلاف، 220 ص
- 9 - نخبة الدهر في عجائب البر والبحر لمحمد أبي طالب الأنصاري المعروف بشيخ الربوة (ت 654 هـ) تحقيق أ. مهران.



دار ومكتبة بيبليوث

جبيل - لبنان

## مكتبة البيروني

- 1 - كتاب باتنجلي الهندي في الخلاص من الارتباك، للبيروني (ت 440 هـ)، تحقيق ودراسة المستشرق هلموت ريتّر.
  - 2 - التفهيم لأوائل صناعة التنجيم للبيروني تحقيق وترجمة إنكليزية للمستشرق رامساي رايت.
  - 3 - استخراج الأوتار في الدائرة، للبيروني تحقيق أحمد سعيد الدمرداش.
  - 4 - رسائل في الهيئة وعلم الفلك للمتقدمين ومعاصري البيروني، تحقيق تقي الدين النعماني، دراسة وتقديم أحمد سعيد الدمرداش.
  - 5 - كتاب تسطيح الصور وتبطيح الكور للبيروني، تحقيق المشتشرق ج. ل. برغر و يليه مجموعة رسائل إلى البيروني في الأزياج والاسطرلاب.
  - 6 - الآثار الباقية عن القرون الخالية، للبيروني، دراسة وتقديم أحمد سعيد الدمرداش وعلي الشحات. 500 ص
  - 7 - كتاب الجماهر في معرفة أحوال الجواهر، دراسة وتقديم د. جلال شوقي وأحمد سعيد الدمرداش.
  - 8 - الصيّدنة في الطب للبيروني، تحقيق عباس زرياب. 870 ص
  - 9- L'Hindouisme et son influence sur la pensée musulmane selon al-Bîrûnî , suivi de Bîrûnî par les textes. Lwiis Saliba . 250 p.
- البيروني في أشهر نصوصه، عربي/فرنسي.



دار بيهلوف  
باريس

# كتب للدكتور لويس صليب

صدرت عن دار ومكتبة بيبليون

## ١ - في الدراسات الإسلامية

- 1 - بحث في جنود النظرة النكورية إلى المرأة في الثقافة الإسلامية، دراسة وتحقيق لكتاب بستان الراغبين لمحمد مصطفى العدوي. طبعة ثانية (ط2)، 250 ص.
- 2 - للتصاهرة والإسلام: جدلية علاقة منذ ما قبل البعثة إلى ما بعد سقوط العباسيين/دراسة وتقديم لكتاب المجدل للاستبصار والجدل. ط2، 420 ص.
- 3 - من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام / جمع، ترجمة، وتقديم لدراسات للمستشرق البروفسور بيير لوري. ط2، 315 ص.
- 4 - مفكر مسيحي طالب بالإسلام دينا للدولة/ دراسة وتحقيق لكتاب الأزهير المضمومة في الدين والحكومة لأمين خير الله صليب. 640 ص.
- 5 - صدام الأديان والمذاهب في لبنان: شهادة من الماضي عبرة للآتي، دراسة وتحقيق وملاحق لكتاب مشهد العيان بحوادث سورية ولبنان، لميخائيل مشاقة. 721 ص.
- 6 - معراج محمد/المخطوطة الأنطيسية للضائعة: ترجمة لنصتها اللاتيني مع دراسة وتعليقات وبحث في جذور النظرة الغربية إلى الإسلام. ط2، 350 ص.
- 7 - المعراج في الوجدان الشعبي: دراسة لأثره في نشأة الفرق والفنون والأسفار المنحولة في الإسلام. ط2، 340 ص.
- 8 - المعراج من منظور الأديان المقارنة، دراسة لمصادره السابقة للإسلام ولأبحاث المستشرقين فيه. ط2، 422 ص.
- 9 - الاغتراب اللبناني ملحمة أم مأساة، دراسة وتذييل لكتاب تاريخ المهجرة اللبنانية مع دراسة لأوضاع المسيحيين في الولايات العثمانية. 433 ص.
- 10 - الأورفيديا والطب العربي: دراسة في الطب الهندي وأثره في الإسلام، مع تحقيق لمقالة من جوامع كتب الهند للطبري. 350 ص.
- 11 - كتاب قتل كاتبه، دراسة، تعليق وتحقيق لـ تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث لابن كمونة الإسرائيلي، (ت683 هـ). 590 ص.
- 12 - الرغبة المبهتمة: أبحاث ومحاولات في المحرم. الجنس عند العرب.
- 13 - دراسة لأثر اليهودي في الحديث النبوي والتفسير. مدخل نقدي وتنقيح ترجمة كتاب كعب الأحبار لإسرائيل ولغفسون.

14- L'Hindouisme et son influence sur la pensée musulmane selon Al-Bīrūnī (m1048), Paris, 1995, 2<sup>ème</sup> édition, 2009, 250 p.

## كتب للدكتور لويس صليبا / دار ومكتبة بيبليون

### II - في الدراسات الهندية والفيدية

- 15 - أقدم كتاب في العالم : ريك فيدا، دراسة، ترجمة وتعليقات، ط2، 590 ص.
- 16 - موسوعة الأيورفيدا (الطب الهندي): دراسة علمية، ودليل عملي للتدوي، وحفظ العافية. 770 ص.
- 17 - ديانة الصيخ بين الهندوسية والإسلام: تاريخها، عقائدها، صراعها مع الإسلام مع نصوص من كتابها المقدس. 320 ص.
- 18 - الصمت في الهندوسية واليوغا، تعليمه واختباراته في الفيدا ومسير الحكماء المعاصرين. 300 ص.

### III - في التصوف

- 19 - إشارات، شطحات ... ورهسل: أناشيد ومختارات صوفية مع أبرز شطحات الحلاج والبسطامي ولوحات لعدد منها، ودراسة لظاهرة الشطح في التصوف، بقلم المستشرق بيير لوري. ط2، 180 ص.
- 20 - مرآة القلب: حكايات وأغنيات عاشق. ومحاولات في العشق الصوفي، مع مختارات من الأتبارافيدا وكتابات الشركسي الصوفي، خاتمة بقلم جاد حاتم. ط2، 200 ص.
- 21 - للمعراج بين المحنثين والمتكلمين والمتصوفين، دراسة ونشر وتعليق لكتاب المعراج للقشيري. ط2، 235 ص.
- 22 - الصمت في المسيحية: مفهومه واختباراته في الإنجيل وكنائس المشرق والغرب تقديم د. جوزف قزّي. 425 ص.
- 23 - مقدمات للصمت والمدن المقدسة: مع ملحق في الصمت واليوغا ومقدمة للمستشرق بيير لوري. ط2، 260 ص.
- 24 - شربل رفيقنا للصامت: حكاية قداسة لبنانية عنوانها الصمت. 240 ص.

### IV - في الدراسات اليهودية

- 25 - صراع اليهودية والإسلام من منظور يهودي: دراسة وتحقيق لكتاب تاريخ اليهود في الجاهلية وصدر الإسلام لإسرائيل ولفنسون، ط2، 350 ص.
- 26 - الفكر اليهودي بين الخصوصية والشمولية دراسة ومدخل لكتاب خلاصة الفكر اليهودي عبر التاريخ للحاخام هرتس. 650 ص.
- 27 - الفلسفة اليهودية: جسر تواصل بين العرب والغرب. دراسة وتكملة لكتاب تاريخ الفلسفة والعلوم اليهودية في أرض الإسلام لمسلم شعشوع. 405 ص.
- 28 - من تاريخ الصهيونية في أرض الإسلام، دراسة لجذورها في المشرق، وتلفيقاتها لتاريخه ورد على كتاب بقطة العالم لليهودي. 320 + 310 ص.
- 29 - الصمت في اليهودية: تقاليده في التوراة والتلمود وعند الحسديم وإيليا نبي الصمت تقديم أ. إميل عتيقي. 350 ص.



## سلسلة الجغرافية والرحلات عند العرب

- 1 - كتاب صورة الأرض من جغرافية بطليموس في المدن والبال والبحار والجزائر والأنهار. تأليف محمد بن موسى الخوارزمي (ت 232 هـ)، تحقيق هانس فون مزيك، دراسة وتقديم إغناطيوس كراتشكوفسكي.
- 2 - المشترك وضعاً والمفترق صقعا، تأليف ياقوت الحموي (ت 626 هـ)، تحقيق المستشرق فردنيان وستفلد، تقديم المستشرق إغناطيوس كراتشكوفسكي.
- 3 - تقويم البلدان، تأليف أبو الفداء (ت 732 هـ)، تحقيق المستشرقين م. رينود والبارون ديسلان، دراسة وتقديم إغناطيوس كراتشكوفسكي.
- 4 - نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، تأليف شيخ الربوة (ت 727 هـ)، تحقيق المستشرق أ. مهن.
- 5 - عجائب الهند بره وبحره. تأليف برزك بن شهريار (ت 342 هـ)، تحقيق المستشرق ب. أ. فان درليت، دراسة وترجمة فرنسية للمستشرق ل. مرسيل ديثيك.
- 6 - كتاب أخبار الصين والهند (ت 237 هـ)، تحقيق وترجمة فرنسية للمستشرق جان سوفاجيه، دراسة للمستشرق ج. أ. كرامرز.
- 7 - الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة، تأليف ابن الزيات (ت 814 هـ)، تحقيق وفهرسة أحمد بك تيمور.